سردم العربي

فصلية تعنى بالتواصل الثقافي الكردي- العربي

تصدر عن دار سردم للطباعة والنشر

السنة الثالثة- العدد الحادي عشر- شتاء ٢٠٠٦

موقع المجلة على الإنترنيت

www.sardam.info

المراسلات

عن طريق سكرتير التحرير

nawzadaa@yahoo.com

آسيا سيل: 07701420909

سانا تيل: 07301180142

أو عن طريق

تلفاكس: 00447043129839

ايميل: info@sardam.info

تصميم الغلاف: قادر ميرخان   المصمم المنفذ: جمال حسين

المشرف على الطبع: فرهاد رفيق

- المقالات تعبر عن آراء الكتاب انفسهم ولا تعكس بالضرورة رأي المجلة
- يخضع ترتيب المواد لإعتبارات فنية

محتويات العدد

سردم العربي، العدد 11، ٢٠٠٦

محتويات العدد

سردم العربي، العدد 11، ٢٠٠٦

وثائق

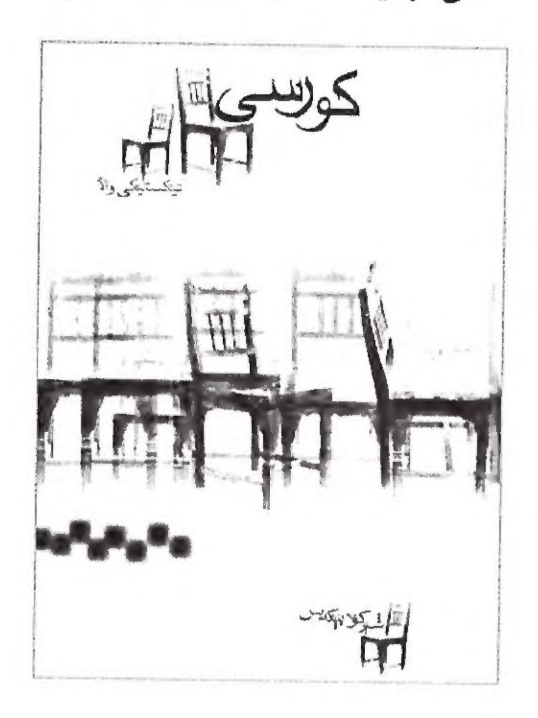
شخصيات كردية

محطات ثقافية

كتب

الكرسي

نص جديد للشاعر شيركو بيكه س



سماه الشاعر "النص المفتوح" موظفا عدة اجناس ادبية كالشعر والقصة والنثر والمسرحية، جمعها في نص فريد دون ان تفقد تلك الاجناس سماتها المعروفة.

تتمحور حول النص ثيمة، وهي سيرة مدينة (وهي هنا السليمانية)، من خلال سيرة كرسي، يتجول في امكنة وازمنة مختلفة. يمكن قراءة هذا النص وفق ثنائية الحضور/الغياب، مع اختلاف التقنيات الاسلوبية حسب خصوصية كل جنس، وتباين الامكنة وتجلياتها في النص.

سنقرأ في العدد القادم بعض جوانب هذا النص الابداعي المتفرد.

الدستور التركي وسياسة قهر الكرد

د.جبار قادر غفور

تمارس الجمهورية التركية منذ قيامها عام ١٩٢٣ سياسة في غاية العنصرية تجاه الشعب الكردي في هذه البلاد وتنتهج في تعاملها مع مواطنيها الكرد أساليب أقل ما يقال عنها أنها لا إنسانية. تواصل الحكومات التي تعاقبت على دست الحكم تلك السياسات مستندة على مايبدوعلى التراث القمعي لسلاطين آل عثمان والإتحاديين ولكن بوحشية أشد وبأساليب أكثر تفننا وتدميرا. الغريب أن المؤسسات التركية كلها إنغمست في هذه العلمية لتؤدي باندفاع وإصرار غريبين الأدوار الموكولة اليها على هذا الطريق. فالجيش التركي كان ولا يزال يقمع الكرد وحركاتهم ويدمر قراهم ومزارعهم، والمجلس الوطني الكبير (البرلمان) يصدر القوانين والقرارات المعادية للكرد والهادفة الى صهرهم وإزالة وجودهم القومي. وتقوم المدارس والمؤسسات التعليمية والتربوية الأخرى بدورها بفرض اللغة والثقافة التركيتين وتعمل كل ما في وسعها على إزالة أي أثر للكرد وبلادهم في اذهان الأطفال، فارضة أن يرددوا كل صباح الأناشيد التي تمجد الأمة التركية والجيش و(أبو) الأتراك وغيره من (عظماء) الترك على مر التاريخ البشري من أمثال أتيلا وهولاكووجنكيزخان وتيمورلنك وغيرهم من مدمري الحضارات الأنسانية. كما تفرض عليهم أن يرددوا كل صباح الجملة القبيحة (كم سعيد انا كوني تركيا - Ne mutlu Turkum diyene) التي ابتكرها مصطفى كمال ووسائل الإعلام التركية التي لا هم لها سوى تمجيد الترك وبطولاتهم عبر التاريخ وإنتصار جيوشهم الجرارة على مدى الأرض الممتدة من اسوار فيينا حتى سور الصين العظيم.

ولا يجد المرء ضرورة للتفصيل في الجهود الكبيرة التي بذلتها المؤسسات (العلمية التركية !) كمجامع اللغة والتاريخ التركيين في إقرار وتثبيت (نظرية اللغة - الشمس) التي تؤكد على ان اصل اللغات جميعها هو اللغة التركية واقدم شعوب الأرض قاطبة هم الأتراك. تزامنا مع ذلك يجري بطبيعة الحال تشويه وتزييف الحقائق المتعلقة بالتراث الثقافي الكردي وبالأخص تاريخ الشعب الكردي واللغة الكردية.

في ظل هذه الأجواء العنصرية كرس الدستور (قانونيا) سياسة قهر الكرد واهدار حقوقهم القومية والأنسانية. بدء لابد أن نشير الى أن تجارب التاريخ القريب تؤكد بما لا يقبل الشك بأنه ليس كل ما يدون في الدستور يجري الإلتزام به من قبل الدول والحكومات، فدساتير دول الشرق الأوسط وحتى تلك التي تسودها اكثر الأنظمة دكتاتورية وهمجية وغربة عن المجتمع الإنساني تفيض (حرية وديموقراطية)، حتى يخيل للمرء أن سكان تلك البلاد يعيشون في مدينة فأرابي الفاضلة أوجزيرة توماس مور اليوتوبية (الطوباوية). ولكن واقع الحال يشير الى صورة مناقضة لذلك تماما، حيث يتعرض المواطن الى مسخ إنسانيته وهدر كرامته ويتحول الى فرد في (الرعية) لا واجب له الا تمجيد (الراعي) وارضاء غروره واهوائه الغريبة. وشلة المنافقين والباحثين عن الكسب الرخيص من الكتبة الرسميين واشباه المؤرخين لا هم لهم الا التسبيح باسماء الأقزام من الحكام والأعوان.

بدأت التوجهات الشوفينية للكماليين منذ وقت مبكر جدا. فبعد طرد الأجانب من البلاد وانتفاء الحاجة الى دعم الكرد، اظهروا وجههم الحقيقي وانكروا وجود الكرد وانتهجوا سياسة معادية للأخيرين. وقد صورت جريدة (فارليك-Varlik) التي كان الجيش التركي يصدرها في مدينة ارضروم هذه التوجهات في مقال لها في ايلول من عام ١٩٢٣، أي حتى قبل إعلان الجمهورية، عندما كتبت تقول (لا يوجد في الواقع قوم باسم الكرد، بل هناك اتراك استقروا في المناطق الجبلية شرقي البلاد والذين بسبب جهلهم التاريخي يحملون هذه التسمية المعيبة "الكرد "، كل من يعيش في حدود تركيا بغض النظر عن المعتقد الديني والأفكار السياسية يعد تركيا. رغم كل هذه المعطيات التاريخية هناك اناس يسمون اخوتنا الأتراك هناك بالكرد. فقد تأكد تاريخيا بأن الأتراك الذين يعيشون في الجبال الشرقية والذين يسميهم البعض خطأ بالكرد ليسوا في الواقع الآ اتراكا. وما يتعلق بالفروقات التي تميز هؤلاء الأخوة عنا فان تفسيره يكمن في انهم قبل قرون عديدة وبسبب هجرة الشعوب إضطروا الى الإستقرار في هذه المناطق الجبلية وأصبحوا بذلك منقطعين ومعزولين عن الأمة التركية ومتميزين من الناحية اللغوية. ولكن العناصر المشتركة في خلق الأمة تسبق المصالح القبلية واللغوية والدينية ولا يمكن لاختلاف اللغة ان يضعف وحدتنا التاريخية. والان وبفضل النظام الجمهوري فان الشعب سيتطور ذهنيا وسيزول هذا الفرق الجزئي وتتنامى الروابط القومية اكثر فاكثر. واذا عدنا الى كتب التاريخ العام لن نجد احدا من المؤرخين يشير الى شعب باسم الكرد، فاخوتنا الذين يسمون كردا هم في الحقيقة أتراك)[1]. يتضمن هذا النص الطويل كما كبيرا من التشويه والمغالطات التاريخية التي يعرفها كل من له الام بسيط بتاريخ المنطقة ولعل في مقدمتها أن الكرد سكنوا هذه المواطن قبل قدوم الترك اليها بأكثر من ألفي عام على أقل تقدير، لذلك فإنها لا تستحق حتى الرد عليها.

تأتي أهمية النص من حقيقة كونه صادرا عن الجيش الذي حقق الإنتصار على المحتلين الأجانب

وأخذ يتحكم بزمام الأمور في البلاد من خلال مصطفى كمال وعصمت اينونوورفاقهما. ومن هنا فان المقولات الواردة فيه شكلت الإطار العام للسياسات اللاحقة بحق الكرد سواء على الصعيد العملي السياسي أوالنظري (العلمي)، فقد ردد العديد من رجالات الدولة والأحزاب السياسية على مدى العقود التالية هذه المقولات بصيغة اوبأخرى، كما تبنتها الأدبيات التركية في حقول المعرفة المختلفة. فقد ورد في دائرة المعارف التركية - Hayat Ansiklopedisi~ عن الكرد مايلي (اكثرية الكرد في تركيا تعيش مثلنا نحن الأتراك ويتحدثون باللغة التركية ولا نجد سببا لان نعتبرهم باي حال من الأحوال منتمين الى أمة أخرى). كما ردد الساسة الأتراك وعلى مدى العقود الماضية هذه المفاهيم والآراء. فقد أكد على سبيل المثال لا الحصر وزير (العدل) التركي وأحد المقربين من مصطفى كمال وكان بالمناسبة أستاذا في القانون ونقصد به محمود أسعد بوزكورت امام ناخبيه في مدينة اوديمش قائلا (نحن نعيش في اكثر بلدان العالم ديموقراطية، أقصد تركيا. التركي هوالسيد وصاحب الحق الوحيد في هذه البلاد، اما الذين لا ينتمون الى العرق التركي النقي فلهم حق واحد وهوان يكونوا خدما وعبيدا. دع الصديق والعدويعرفان هذه الحقيقة ودع الجبال تعرفها أيضا)[٢]. هذا الكلام لوزير العدل في اكثر بلدان العالم (ديموقراطية) وفي بلد لا زال تضم من بين سكانها وفق الإحصائيات الرسمية إثنتان وثلاثون قومية وأقلية قومية ودينية.

من الجدير بالذكر ان الصحافة التركية وعلى مدى القرن الماضي كانت زاخرة بمثل هذه المقولات والتصريحات ويمكن ايراد كم كبير منها على سبيل المثال. ولابد أن نشير الى مسألة أخرى اجدها ضرورية في هذا الباب، فان هذه الآراء لم تكن بنات يومها وذهبت مع الأحداث التي إرتبطت بها، بل انها تمثل سياسة مستمرة ولا تزال تتحكم بعقول شريحة واسعة من السياسيين الترك. كما أن هذه الآراء والأفكار تسود أوساط المثقفين والصحفيين الأتراك الذين تلقوا على مدى العقود الطويلة تربية سياسية تقوم على كراهية الآخر وبخاصة الكرد. واذا ماحاول أحدهم أن يتمرد على هذه الأفكار أويطعن فيها فانه يتهم بالخيانة ويلقى به في غياهب السجون، ويمثل عالم الإجتماع التركي الدكتور اسماعيل بيشكجي نموذجا حيا ومثالا صارخا على هذه الحقيقة المرة.

وتجني~ الأوساط الحاكمة التركية الان ثمار ما زرعتها في اذهان الأطفال والشبيبة التركية من مفاهيم عنصرية ومقت للاخرين. وتجد تلك الأوساط حاليا صعوبة كبيرة في تبني سياسات واقعية ازاء القضية الكردية كجزء من متطلبات العضوية في الأتحاد الأوروبي، إذ يتهم كل من يبدي المرونة إزاء الكرد بالخيانة وتهديد وحدة البلاد والأمة التركية من قبل الجنرالات والقوى السياسية الشوفينية والعنصرية المتطرفة. رغم التطورات الكبيرة التي شهدتها تركيا على مختلف الأصعدة في السنوات الأخيرة إلا أننا يجب ان لا نستبعد كليا الإنقلابات العسكرية وحتى التصفيات الجسدية

والإغتيالات بحق الخارجين على السياسة الرسمية العنصرية.

وللدلالة على ذلك نشير الى بعض الأمثلة المعبرة التي تظهر أن السياسة الرسمية التركية لازالت تقوم على مبدأ نفي وجود الكرد أووجود قضية كردية في البلاد، رغم الإعترافات الخجولة خلال السنوات الأخيرة بهدف إقناع الأتحاد الأوروبي ومحاولة الأنسجام مع معايير كوبنهاغن.

لقد أثار إقرار رئيس الوزراء التركي مؤخرا بوجود (مسألة كردية) في تركيا وضرورة التصدي لحلها ثورة من الغضب والإحتجاج من لدن الجنرالات والقوى القومية المتطرفة. في حين أغلقت جريدة (Yeni Gundem) لأنها أشارت قبل سنوات الى وجود مشكلة كردية في تركيا. وقدم مطرب تركي مشهور الى المحاكمة بتهمة الغناء باللغة الكردية خارج تركيا. أما مجلة (200e dogru) فقد منعت لأنها اشارت الى حقيقة تاريخية مفادها أن مصطفى كمال وعد الكرد بمنحهم الحقوق القومية اثناء مقارعة الإحتلال الأجنبي للبلاد. لقد أعتبر كلام المجلة (عملا من شأنه اضعاف الشعور الوطني والقومي لدى المواطنين)، وجرى تغيير اسماء حوالي ٨٠٪ من القرى الكردية الى اسماء تركية بموجب المعلومات التي اوردتها الصحافة التركية في منتصف الثمانينات. والغريب أن هذا العمل جرى تحت شعار (حماية الأمن والإستقرار في البلاد). وهكذا لم تتغير الأفكار المعادية للكرد وبقيت الآيديولوجية الرسمية كما هي على حد تعبير الرئيس السابق لتحرير جريدة (Ozgur Gundem)[٣].

يصعب على المرء أن يستمع في بداية الألفية الثالثة الى تعريفات السياسيين الترك للقومية والأمة وتحليلاتهم حولها,إذ يقول بولنت أجويد مثلا (عندما نقول الشعب التركي فاننا لا نعني بذلك فقط الاشخاص الذين ينتمون الى العرق التركي بل نقصد الأتراك والأكراد والعرب والشركس وكل من يدخل ضمن الشعب التركي). وحجته في ذلك مثيرة للسخرية وهوعدم وجود عرق نقي في عصرنا الراهن، ولكن ذلك لا ينفي وجود أمة تركية أوإنجليزية أوفرنسية.. الخ. لعل إعتراف أجويد أخيرا بأصوله الكردية يفسر تبنيه لهذا التعريف الغريب للقومية والأمة. أما وصف زعيم الفاشية التركية ألب أصلان توركيش للكرد فلا مثيل له، إذ يقول (بقدر ما هم اكراد فنحن أكراد أيضا وبقدر ما نحن اتراك فهم أتراك أيضا)[٤].

الأنكى من كل ذلك فإن هؤلاء (الاتراك) التي حاولت الأوساط التركية الحاكمة على مدى قرن كامل اقناع الناس بتركيتهم وبذلت المؤسسات (العلمية) التركية (جهودا) كبيرة لأثبات ذلك، يجري التعامل معهم على اسس غير تلك التي يعامل على أساسها الأتراك، فالوطني الكردي الشهير الدكتور محمد نوري درسيمي يروي حادثة معبرة في هذا الباب. يقول درسيمي بأنه لجأ الى المحكمة ليشكي والي درسيم دلي (المجنون) فخري الذي كان ينغص على الناس حياتهم، واستند في شكواه الى بنود القانون الأساسي للجمهورية التركية.لكن الحاكم سخر منه وخاطبه قائلا (حتى أنت بموجب الدستور تعتبر تركيا، ولكن في الحقيقة انت لا تختلف عن اي

اجنبي ... يجب عليك ان تعرف هذه الحقيقة وتعرف بانه اثناء الترشيح لاصغر وظيفة ادارية تقوم ادارة امن الدولة بالتحقيق في شخصية المرشح وهويته، هل هوكردي أم تركي)[٥].

مثلت السلطات التركية نموذجا صارخا لعدم الالتزام بالدستور وقوانين البلاد وبخاصة في سياساتها تجاه الشعب الكردي، فقد كان قانون درسيم (Tunceli kanunu)، الذي صدر عام ١٩٣٥ وبقي ساري المفعول حتى عام ١٩٤٦، قانونا يناقض بنود الدستور التركي جملة وتفصيلا، مع ذلك لم يعترض احد من النواب وبخاصة الـ٥٧ بروفيسورا من أعضاء المجلس. وكان اغلب هؤلاء اساتذة في القانون والعلوم السياسية والأقتصاد والتاريخ. فقد منح هذا القانون صلاحيات غير محدودة للمفتش العام والولاة والقادة العسكريين في هذه المنطقة الكردية كإلقاء القبض على الاشخاص وتوجيه التهم اليهم ومحاكمتهم واصدار احكام الاعدام بحقهم وتنفيذها. كما حرم القانون المتهمين من حقوقهم الاساسية كحق الدفاع وإستئناف الأحكام، لأن احكام المحكمة كانت قطعية وغير قابلة للتمييز. مع ذلك لم يحرك اساتذة القانون من اعضاء البرلمان ساكنا (أمام هتك الأعراض وقتل النساء وطرق رؤوس الأطفال بالصخور حتى الموت اوقتل الناس بالغازات السامة في الكهوف والمغارات، لأن الزعيم الأوحد كان راغبا في ذلك) على حد تعبير عالم الإجتماع التركي المعروف بمواقفه المبدئية الدكتور اسماعيل بيشكجي[٦].

وتشهد كردستان على مدى العقدين الأخيرين حملات قمع وتنكيل واسعة تقوم بها السلطات التركية لقتل روح المقاومة لدى الناس هناك. ولاتجد هذه السلطات في ظل الدعم الغربي وبخاصة الأمريكي صعوبة كبيرة في ايجاد التبريرات لمارساتها القمعية. فالإتهامات بحق الحركة الكردية جاهزة دوما ويجري تكييفها مع متطلبات العصر. ففي العشرينات عندما كانت افكار التحديث والخلاص من مفاهيم واعباء القرون الوسطى تستحوذ على اهتمام الناس وعقولهم، كان الكرد يتهمون (بمعاداة التطور والعمل على اعادة الخلافة والسلطنة والعمالة للدول الإستعمارية). ومع قيام الحرب الباردة اصبحت تهمة الشيوعية تلاحق أي تحرك سياسي كردي وهي تهم لا يجمعها جامع. الغريب أن ما كانت تسمى بدول (المنظومة الاشتراكية) كانت تتهم الكرد بدورها (بالعمالة للغرب وتهديد امن الإتحاد السوفيتي). ومع ظهور بوادر انهيار الاشتراكية وانتهاء الحرب الباردة اصبحت تهمة الارهاب تلصق بالحركة الكردية لأن العالم المتحضر ينبذ الأرهاب ويدعوالى الأنفتاح والديموقراطية ورعاية حقوق الأنسان. وهكذا تبقى تركيا ومعها الدول الأخرى التي تسيطر على كوردستان تفبرك الأتهامات بحق الوطنيين الكرد وحركاتهم التحررية ولا تفكر بدلا من ذلك في البحث عن الأسباب الحقيقية للحركات الكردية والتجاوب مع المطامح القومية المشروعية للأمة الكردية.

من المفيد ان نشير هنا الى ان اول دستور شهدته الدولة العثمانية كان عام ١٨٧٦، ولكن السلطان عبدالحميد الثاني (١٨٧٦ - ١٩٠٩) سرعان ما انقلب على الدستوريين وقام بتعليق العمل به الى أن اجبر

على ايدي الأتحاديين عام ١٩٠٨ على اعادة العمل به. وعندما اعلن عن قيام المجلس الوطني الكبير في انقرة في ٢٢ نيسان ١٩٢٠ اقر المجلس (قانون التشكيلات الأساسية) والذي كان بمثابة دستور مؤقت للحكومة الكمالية حتى اقرار القانون الأساسي الأول للجمهورية التركية في ٢٠ نيسان ١٩٢٤.

رغم اشارة الدستور الأول للجمهورية التركية الى حماية الحقوق الأساسية للمواطن كالحرية الشخصية وحرية التعبير والتجمع وغير ذلك من الحقوق، إلا أنه اهمل كليا حقوق المواطنين الكرد خاصة وانه سن بعد توقيع معاهدة لوزان، اذ توضحت معالم السياسة الشوفينية الكمالية ازاء الكرد. وجاءت مواد الدستور مناقضة تماما للبندين (٣٨) و(٣٩) من معاهدة لوزان. فقد نصت المادة (٣٨) من المعاهدة على ان(الحكومة التركية تتعهد بتوفير الحماية الكاملة للسكان وحرياتهم بغض النظر عن الأصل والقومية واللغة والعرق والدين)،فيما اكدت المادة (٣٩) على تعهد الحكومة التركية بعدم (إصدار اية قوانين من شأنها التضييق على الإستخدام الحر من قبل مواطني تركيا لأية لغة سواء في شؤونهم الخاصة اوعلاقاتهم التجارية، وفي حقل الدين أوالصحافة والمطبوعات، أوأثناء الاجتماعات الشعبية)[٧]. في حين نرى بأن المادة الثانية من أول دستور في تاريخ الجمهورية التركية (١٩٢٤) تعلن (اللغة التركية اللغة الرسمية الوحيدة للبلاد). وأصبحت بذلك مناقضة تماما للبند (٣٩) من المعاهدة المشار اليها اعلاه. ولكن المناقشات التي دارت حول مفهوم الأقلية اثناء مؤتمر لوزان توضح هذه المسألة،إذ اصبحت في نهاية الأمر تدور حول الأقليات الدينية اليهودية والمسيحية حصرا،ولم تقر الحكومة التركية إعتبار الكرد اقلية قومية كونهم (أخوة) مسلمين أولا و(شركاء) للترك في الجمهورية الوليدة حسب مزاعمهم وتصريحاتهم خلال فترة المؤتمر. وفي الوقت الذي سمح للأقليات اليهودية والمسيحية بفتح مدارس خاصة بهم، منع الكرد حتى من التحدث بلغتهم الأم. وجاءت المادة (٨٨) من الدستور لتناقض كل التعهدات التي قدمها زعماء تركيا الجدد للكرد قبيل واثناء مؤتمر لوزان. فالمعروف ان عصمت باشا أخذ معه عددا من النواب الكرد من اعضاء المجلس الوطني الكبير امثال فوزي برينجي زادة وزولفي زادة ليؤكدا للمؤتمر أن (الكرد لا يرغبون في الإنفصال عن اشقائهم الترك). أما عصمت باشا فقد اكد للمؤتمرين ان (تركيا ملك للأتراك والأكراد الذين يتساوون امام القانون ويتمتعون بنفس الحقوق). ولكن المادة (٨٨) جاءت لتميط اللثام عن هذه الأكاذيب حين نصت على ان (جميع سكان تركيا بغض النظر عن الأنتماء الديني والعرقي يعتبرون اتراكا)، والتركي حسب هذه المادة هو (كل من ولد في تركيا اوخارجها من اب تركي، وكذلك الأشخاص الذين ولدوا في تركيا من مهاجرين اجانب واعلنوا عند بلوغهم سن الرشد عن رغبتهم في الحصول على المواطنة التركية، فضلا عن الأشخاص الذين حصلوا على الجنسية التركية). وهكذا جرى الغاء الكرد دستوريا.وجاءت المواد الأخرى كلها لتخص الأتراك وحدهم. فالمادة العاشرة اعطت (الحق لجميع الأتراك،رجالا ونساء من الذين

بلغوا ٢٢ عاما من العمر في ان ينتخبوا النواب الى المجلس)، بينما منحت المادة (١١) (جميع الأتراك من الذين بلغوا ٣٠ عاما من العمر الحق في ان ينتخبوا الى المجلس)، في حين اشارت المادة ٦٨ الى ان (كل تركي يولد ويعيش حرا ») وضمنت المادة (٦٩) (مساواة الأتراك جميعهم امام القانون »). واكدت المادة (٧٠) ان (حماية الحرية الشخصية وحرية الكلام والصحافة والتنقل والمعاملات التجارية والعمل والملكية والتجمع وإقامة الأتحادات والشركات وحماية الكرامة، حقوقا كاملة للأتراك لا يجوز المساس بها). أما المادة (٩٢) فاعطت الحق (لكل تركي بتسنم المناصب الحكومية وفق مؤهلاته وخدماته)(٨). وهكذا فان كل من ينظر الى الدستور التركي يقتنع بان سكان تركيا هم من الأتراك فقط.بينما أهمل الدستور حقوق الكرد والغى وجودهم دستوريا واعتبر كل دعوى لهم بالخصوصية القومية واقامة الكيان القومي عملا مرفوضا ويجب قمعه بشدة. وهلل الطورانيون للدستور الجديد، فقد إعتبره الطوراني اليهودي الأصل تكين ألب (موئيز كوهين) خطوة كبيرة على طريق (تهيئة الأرضية المناسبة لأندماج الأقليات القومية الكامل في التوركيزم).

وبعد قمع الانتفاضة الكردية الكبرى عام ١٩٢٥ تنامت موجة العداء للكرد واخذ الزعماء والصحف التركية تتسابق في التطاول عليهم ووصمهم بالتخلف والدونية. فعصمت اينونوالذي تحدث في وقت ما عن (شراكة الكرد والترك في الجمهورية التركية)،أصبح يؤكد أن على ان (للأمة التركية وحدها الحق بالمطالبة بالحقوق القومية والعرقية في البلاد، ولا يحق ذلك لأي عنصر آخر). أما جريدة (حاكميتي مللييه- Hakimiyeti Milliye) فقد كتبت في آب ١٩٣٠ حول انتفاضة الكرد في آغري داغ ومطالبتهم بالحقوق القومية، تقول (نعتبر نحن الأتراك هذه الطلبات من قبل هؤلاء المتوحشين مجرد نكتة، فالشعب الذي لا يتعدى قاموسه اللغوي ٢٠٠ كلمة، فإن المكان الوحيد لإقامة كيان لهم هووسط افريقيا أواحدى الصحاري التي تسكنها القردة، أما آسيا مهد الحضارات القديمة فلا يمكن أن تقبل بمثل هذه الطلبات. وكل من يسمح لنفسه ان يحلم بذلك يجب الطرق على رأسه ويجري في الواقع العملي التعامل معهم على هذا الأساس)[٩].

تحكمت هذه المفاهيم والطروحات الفاشية بعقول فئات واسعة في تركيا على مدى عقود طويلة وليس ازاء الكرد فقط، بل شملت مجموعات بشرية وشعوبا عديدة داخل تركيا وخارجها. وفي الوقت الذي بدأت قطاعات واسعة من الأتراك تدرك خطر هذه المفاهيم المعادية للأنسانية وضرورة التخلص منها للتناغم مع قيم العصر والأندماج مع العالم الحر، نرى بأن عدد معتنقي مثل هذه الطروحات الفاشية في تنامي في العراق وعدد من البلدان العربية التي تتبنى الأفكار القومية العنصرية والأسلامية الفاشية.

بعد القمع الوحشي للأنتفاضات الكردية في العشرينات والثلاثينات دخلت الحركة الكردية في تركيا مرحلة جزر مريعة. فخلال عقدين من الزمن أعقبا ذلك لم يلاحظ أي نشاط سياسي مهم.

ومع تبني تركيا لنظام تعدد الأحزاب عقب الحرب العالمية الثانية(في إطار الأيديولوجية الرسمية الكمالية)، أخذت أصوات الناخبين الكرد تشكل ثقلا مهما في اللعبة الأنتخابية وفي الصراع على السلطة بين الحزبين الرئيسيين (الشعب الجمهوري والديموقراطي).˜ من هنا فإن النصف الثاني من عقد الخمسينات شهد بعض التحركات الثقافية الكردية المحدودة، الا ان حدوث الانقلاب العسكري˜ الأول في آيار من عام ١٩٦٠ قطع الطريق على هذا مثل هذه التحركات وأدى الى هزة سياسية˜ كبيرة في تركيا على مختلف الأصعدة. إعتقد المثقفون الكرد في البداية بأن هذه الهزة ستؤدي الى شئ من الإنفراج في الوضع الكردي، الا أن قادة الأنقلاب العكسري سرعان ما أعلنوا تمسكهم بالسياسات السابقة وإصرارهم على˜ تنفيذها ازاء الشعب الكردي. فزعيم الإنقلاب الجنرال جمال كيورسل والذي اصبح رئيسا للجمهورية خاطب سكان دياربكر الكردية مهددا (لا وجود للكرد وانما نحن جميعا اتراك. الذين يقولون العكس يريدون تفريقنا وزرع بذور الشقاق بيننا. فالأرض التي أنجبت ضياء كيوك ألب - يقصد دياربكر التي ولد فيها منظر الايديولوجية القومية التركية لا يمكن ان تكون أرضا كردية، ليس هنا في دياربكر فقط، بل في جميع الولايات الشرقية يعيش الأتراك فقط)[١٠].˜

جاء الدستور الجديد الذي سن بعد الأنقلاب العسكري ليكرس التوجهات السياسية والفكرية للأنقلابيين الذين ضمنوه الأفكار والمفاهيم الشوفينية، حتى ان احد اعضاء لجنة الدستور طارق ظفر طونايا، مؤلف اشهر كتاب في تاريخ الأحزاب السياسية في تركيا،فصل من عضوية اللجنة لمجرد طلبه تضمين الدستور بندا يشير الى مساواة اللغات في البلاد.

وكان زعيم الأنقلاب الجنرال جمال كيورسل يؤكد على ضرورة إعلان الإخلاص للمبادئ الكمالية والفهم الكمالي للقومية والأمة مطالبا الجميع العمل على صهر السكان في بودقة الأمة التركية. وهكذا جاء الدستور الجديد الذي سن عام ١٩٦١ ليكرس السياسات السابقة رغم بعض التغييرات الطفيفة. فقد اشار الدستور في مادته (١٢)، مثلا، الى أن الجميع (متساوون امام القانون بغض النظر عن إختلاف اللغة أوالعرق أوالجنس أوالمعتقدات الدينية أوالسياسية أوالفلسفية)، غير ان المادة (٥٤) ألغت اي إعتراف بالوجود القومي لغير الأتراك، عندما اعتبرت (كل من ارتبط بالدولة التركية برباط المواطنة تركيا). كما ان هناك العديد من مواد الدستور الجديد صيغت اساسا ضد الكرد وتطلعاتهم القومية المشروعة. فقد اكدت المادة الثالثة، على سبيل المثال لا الحصر، على ان (الدولة التركية غير قابلة للتجزئة ارضا وشعبا). ويدرك المتابع للوضع التركي والماكنة الإعلامية التركية التي كانت ولا تزال توصم اي تحرك سياسي كردي في تركيا وفي غير تركيا بالأنفصالية والعمل على تفتيت وحدة البلاد، نقول يدرك ˜مباشرة من المقصود بالكلام الوارد في هذه المادة. وتعني هذه المادة ببساطة ان الكرد لا يمكنهم التمتع بحق تقرير المصير أوإقامة كيان خاص بهم،

بل ولا يستطيعون التمتع حتى بالحكم الذاتي لأن شعب تركيا (موحد) ولا يمكن أن يتجزأ. ومنعت المادة (٥٧) تشكيل الأحزاب السياسية التي تمثل الكرد أوالأقليات الدينية والقومية الأخرى في البلاد.فقد نصت على (تصاغ برامج الأحزاب السياسية وانظمتها الداخلية بصورة تتناغم عموما مع مبدأ عدم امكانية تجزئة الدولة والأمة).

وجاءت المادة (٦٨) لتغتصب حقوق الكرد وابناء الأقليات القومية والدينية في تركيا، إذ حرمت (الذين لا يستطيعون القراءة والكتابة باللغة التركية من الترشيح للمجلس الوطني الكبير). فضلا عن كل هذا فهناك مواد اخرى كثيرة مليئة بالمواقف الشوفينية والقومية والمتطرفة. فقد اشارت المادة الرابعة من نفس الدستور الى (أن السلطة العليا تعود كليا للشعب التركي). أما المادة (٥٨) فقد أقرت (بحق كل تركي في تسنم مناصب الدولة). في حين اكدت المادة (٧٢) على ان (كل تركي بلغ الأربعين من العمر وتلقى تعليما عاليا يمكنه الترشيح لمجلس الشيوخ). تجدر الإشارة هنا الى ان البرلمان التركي أصبح يضم مجلسي النواب والشيوخ وفق بنود الدستور الجديد بعد انقلاب ١٩٦٠.

هكذا كان الدستور الجديد رغم بعض التغييرات الطفيفة كتبديل عبارة (كل تركي) بتعبير (كل مواطن) في العديد من مواد الدستور، معاديا للشعب الكردي وتطلعاته القومية المشروعة.

أما الدستور الأخير (دستور عام ١٩٨٢) الذي لا يزال يعمل به حتى الآن فرغم التعديلات الكثيرة التي أجريت على العديد من مواده خلال السنوات الأخيرة،فانه يمثل تثبيتا للسياسات القمعية لقادة إنقلاب ١٢ أيلول ١٩٨٠ الدموي. لقد فرضت الطغمة العسكرية الحاكمة هذا الدستور على البلاد عبر (إستفتاء شعبي!) صوري في السابع من نوفمبر عام ١٩٨٢ وفي ظل ظروف استثنائية وسيادة حملات القمع والملاحقات والإعتقالات والتهديدات. لقد شهدت البلاد عشية الإستفتاء حملة إعتقالات واسعة وجرى تهديد المتنعين بالسجن لمدة ستة أشهر، فضلا عن التهديد بالحرمان من الحقوق الأنتخابية لفترة خمس سنوات. اما في كوردستان فقد بثت اشاعات مفادها ان المتنعين عن المشاركة في عملية الإستفتاء سيعرضون أنفسهم الى عمليات التعذيب في السجون التركية. وجرى ترهيب مختاري القرى من مغبة مقاطعة السكان للأستفتاء. وكان وقوف رجال الشرطة عند صناديق الإقتراع جزءا مكملا لصورة الرعب التي أراد الجنرالات إيصالها الى السكان ودفعهم الى التصويت على الدستور.

رغم ذلك كله قاطعت نسبة مهمة من السكان وبخاصة في كوردستان مسرحية الأستفتاء الصوري أوصوتت ضد الدستور. لقد بلغت نسبة المقاطعة في هكاري ٣٠ ٪، درسيم ٢١ ٪،سيرت ١٩ ٪، موش ١٨٪، فيما بلغت في بدليس ودياربكر وأليازيك (العزيز) وماردين أكثر من ١٠ ٪ من السكان. أما نسبة المصوتين ضد اقرار الدستور فقد بلغت ٢٣ ٪ في بينكيول و٢٠ ٪ في دياربكر و١٨٪ في كل من درسيم وهكاري و١٥ ٪ في كل من أليازيك وموش.

هكذا تظهر هذه الأرقام بأن نصف السكان في بعض الولايات الكوردستانية وقفوا ضد اقرار

الدستور. وقد هاجمهم زعيم الأنقلابيين كنعان ايفرين ونعتهم ب (الخونة والأنفصاليين). وجرى اعتقال اعداد كبيرة من الكرد عقابا لهم على رفض الدستور الذي أهمل طموحاتهم القومية المشروعة. فرغم الشعارات الديماغوجية عن مساواة الجميع امام القانون، إلا ان مراجعة سريعة لديباجة الدستور تظهر عقم هذا الكلام تماما.

فالحديث هنا يجري عن (المواطن التركي) الذي يضمن الدستور له دون غيره الحق (ليعيش بكرامة ويطور نفسه على الصعيدين المادي والروحي في ظل الثقافة القومية وسيادة القانون)[11]. وتسود هذه الروح العنصرية التركية مواد الدستور كلها مع الغاء كامل للكرد والقوميات الأخرى. فالمجلس الوطني الكبير يمارس السلطة التشريعية في البلاد بإسم (الأمة التركية) (المادة ٧). وتنفذ المحاكم المستقلة (السلطة القضائية بإسم الأمة التركية) (المادة ٩) فيما تؤكد المادة (٧٠) الى حق (كل تركي لتسنم المناصب الحكومية)، بينما تعطي المادة (٧٦) حق الأنتخاب لكل تركي. وهكذا فان كل من يقرأ مواد الدستور التركي سيعتقد مرة اخرى بأن سكان البلاد هم من الأتراك فقط رغم وجود هذا العدد الكبير من القوميات والأقليات القومية والدينية حسب إعتراف المسؤولين والوثائق الرسمية التركية. وينبع جزء من هذه الأشكالية من التسمية العرقية للدولة التركية نفسها. فقد جرى خلال القرن الماضي فرض هذه التسمية العرقية (تركيا) على هذه الأراضي الشاسعة التي كانت تعرف بآسيا الصغرى والأناضول وأعالي ميزوبوتاميا وكانت على مر التاريخ وقبل ان تطأها أقدام القبائل التركية بقرون طويلة موطنا لعدد كبير من الشعوب والثقافات التي ساهمت بقسط كبير في الحضارة الأنسانية. من هنا ظهرت تعابير غريبة في الأدبيات التأريخية والإستشراقية وتسربت الى الصحافة ايضا، لعل من اغربها تعبير (الأكراد الأتراك) بدلا من كرد تركيا. لوكان هذا التعبير مبررا لوجب تسمية عرب تركيا أيضا بالعرب الأتراك وكذلك الأرمن وغيرهم.

تحكمت الأفكار القومية المتشددة ولا زالت بعقول فئات واسعة من النخب السياسية والثقافية التركية، الأمر الذي يمنعها من رؤية الأشياء بطريقة عقلانية وواقعية. ومما له دلالاته في هذا المجال الحادث الذي جرى للمشاركين في التحضير للأحصاء السكاني لعام ١٩٨٥. فقد جرى بمناسبة الإحصاء إعداد دليل للمشاركين في عمليات التعداد السكاني ورد فيه سؤال عن اللغات الأجنبية التي يعرفها المواطن. واعطي مثال عن تلك اللغات كالانجليزية والفرنسية و(العربية) و(الكردية). وكانت الأشارة الى الكردية حتى كلغة اجنبية كافية لتقديم ١١ شخصا من المشاركين في لجنة اعداد الدليل الى (محكمة امن الدولة) بتهمة (اضعاف الروح الوطنية والدعاية للأفكار القومية الكردية أوالكورديزم). وطالب الإدعاء العام بالحكم عليهم لمدد تتراوح بين ٥ - ٨ سنوات. وجاء تثبيت منع اللغة الكردية في المادة (٢٦) من الدستور عندما اكدت على (منع استخدام اية لغة من اللغات المنوعة قانونا في التعبير عن وجهات النظر بصورة شفاهية أوعن طريق المطبوعات). اللغة المقصودة هنا هي اللغة

الكردية بطبيعة الحال. كتب المتخصص الأرمني في الشؤون الكردية في تركيا البروفيسور هسراتيان في هذا الصدد قائلا (من الصعب ان تجد مثل هذه الحالة في اي دستور آخر في العالم.ماذا تعني اللغة الممنوعة قانونا؟ » هل يمكن للقانون ان يمنع الأنسان من التحدث بلغته الأم؟ » اللغة وسيلة للتواصل مع الناس،بدون اللغة لا وجود للأنسان ولا للمجتمع)[١٣]. لم نسمع ببلاد تغرم مواطنيها إذا تحدثوا بلغتهم القومية. لقد سمعت من أصدقاء لي من كرد تركيا قصصا وحكايات كثيرة عن الأساليب الوحشية التي كانت تعتمدها السلطات والمدارس التركية لردع الكرد عن التحدث بلغتهم.

رغم القصص المؤلمة الكثيرة التي سمعتها إلا انني لم اتمكن على نسيان احداها رغم مرور السنين. روى لي صديق تركنا الى جوار ربه قبل سنين ما تعرض له شخصيا بسبب تحدثه باللغة الكردية في المدرسة الابتدائية. لقد عاقبوه بطريقة مهينة لم يتمكن ان يتحلص من آثارها النفسية رغم تخرجه من كلية الطب ومشاركته الفعالة في النشاط السياسي والثقافي الكردي وتقديمه لأحد أبنائه شهيدا على طريق النضال القومي.

لقد قام رجال الجندرمة الأتراك بنزع ملابس والدته وشقيقته أمام أطفال المدرسة عقابا له على تحدثه باللغة الكردية. بقي قويا وصلبا رغم تعرضه للملاحقة والمطاردة وإطلاق النار عليه واصابته بجروح قاتلة، كما لم ينل منه موت ابنه على يد الجندرمة أمام عينيه. ولكنه ظل يعانى من كابوس منظر والدته وشقيقته أمام أطفال المدرسه الذي ظل يطارده على مدى اربعة عقود حتى وضع نهاية لحياته عبر تعليق نفسه بشجرة بعد ان قارب الستين من العمر.

أما القصص التي سمعتها من السياسيين الكرد الذين قضوا سنينا طويلة في السجون التركية فأن مجلدات لا تكفي لروايتها. لقد كانوا يقفون أثناء المواجهة وجها لوجه مع امهاتهم وزوجاتهم وابائهم لساعات دون ان ينبسوا ببنت شفة، لأن الأخيرين لم يكونوا يعرفون التركية ويمنع عليهم التحدث بالكردية. لقد أشار عالم الأجتماع التركي الدكتور اسماعيل بيشكجي الى العديد من هذه الحالات في كتبه عن القضية الكردية في تركيا.

تضمن الدستور في مادته (٢٢٨) حظرا على (نشر المطبوعات باللغات الممنوعة قانونا). الغريب ان هذا النص لم يكن موجودا في دستور١٩٦١. يبدوان تنامي الحركة التحررية الكردية ونشاط المثقفين الكرد ومحاولة السلطات إستباق الأحداث وقطع الطريق على تلك التحركات وقمعها في مهدها كانت وراء تضمين الدستور مثل هذه البنود. وبذلك كان دستور عام ١٩٨٢ تراجعا الى الوراء حتى بالمقاييس التركية.فضلا عن كل ذلك كانت هناك بنود ومواد حددت حرية تنقل المواطنين وصيغت بطريقة مطاطية كان بالأمكان استخدامها ضد السكان الكرد وتهجيرهم بصورة قسرية الى خارج كوردستان. وفعلا سنت الحكومة في مايس ١٩٨٣ (قانون الأسكان القومي)، وقد نفيت عوائل كردية كثيرة بموجب هذا القانون الى الولايات الغربية التركية.

تظهر اية قراءة محايدة لمواد الدستور بأن أحد الأهداف الأساسية لمشرعيه كان يكمن في العمل على توفير الغطاء الدستوري والقانوني لعملية قمع التحركات الكردية وإستباق تنامي حركة سياسية كردية قوية في تركيا على غرار الحركة الكردية في ايران والعراق آنذاك. وتؤكد المواد (١٤، ٦٨، ١٢٢، ١٤٣) هذه الحقيقة بصورة لا لبس فيها.

لقد دفعت تلك السياسات التي رافقت وأعقبت سن الدستور الجديد، والتي سدت سبل النضال السياسي السلمي بوجه الكرد، دفعت الأخيرين الى البحث عن وسائل أخرى لمقاومة سياسات القمع والتنكيل التي كانت تمارسها الأوساط الحاكمة في تركيا. في ظل هذه الأجواء المحتقنه والمسمومة بدأت في آب ١٩٨٤ حركة كردية مسلحة لم تنته فصولها بعد. أي أن العمليات العسكرية بدأت في كوردستان تركيا بعد أقل من عامين فقط على (إقرار) هذا الدستور.لقد شخص الكرد منذ وقت مبكر طبيعة الدستور الجديد اللاديموقراطية والمعادية لتطلعاتهم القومية المشروعة.

بعد ان فرض الجنرالات دستورا ضمن لهم موقعا متميزا في الحياة السياسية التركية وتمكنوا من خلاله التحكم بالسلطة السياسية في البلاد خلال العقدين التاليين، سمحوا بقيام أحزاب سياسية في اطار الآيديولوجية الرسمية الكمالية. وتبنت الأحزاب التي ظهرت منذ عام ١٩٨٣ نفس المفاهيم الشوفينية التي وردت في الدستور لكي تكون برامجها متناغمة مع بنوده. كما تضمن برنامج حكومة تورغوت اويزال المفاهيم نفسها والتي وردت في خطابه الذي عرضه بتاريخ ١٩ ديسمبر ١٩٨٣ في المجلس الوطني الكبير.

لكن ما تجدر ملاحظته ان سياسة الصهر القومي للكرد والقضاء على ثقافتهم القومية وتدمير البيئة الطبيعية التي يعيشون فيها تتساوى تماما مع جرائم الإبادة الجماعية للجنس البشري (الجينوسايد) وتتناقض مع المادة الثانية من لائحة حقوق الأنسان التي أصدرتها منظمة الأمم المتحدة عام ١٩٤٨ وجاء فيها ان الجينوسايد هو(كل عمل يهدف الى الأبادة الكلية أوالجزئية لمجموعة قومية اودينية. وتعتبر الأمم المتحدة الجينوسايد من الجرائم الكبرى الموجهة ضد البشرية وتدينها الحضارة الأنسانية مع ضرورة إدانة مرتكبيها من قبل الجماعة الدولية).

لقد شهدت مواد الدستور الأخير تعديلات كثيرة خلال السنوات الأخيرة إستجابة لطلبات الإتحاد الأوروبي وإنسجاما مع معايير كوبنهاغن. الا أن تلك التعديلات لم تخلصه من طبيعته اللاديموقراطية وصبغته القومية المتطرفة. لا زالت القوى السياسية التركية تفتقر الى الشجاعة والإرادة السياسية المطلوبتين لسن دستور جديد للبلاد بدلا من هذا الدستور الذي سنه الجنرالات.

إذا ارادت الأوساط الحاكمة في تركيا أن تجد حلا للقضية الكردية في تلك البلاد، فمن الضروري أن تقر دستوريا بالوجود الكردي وتثبت حقوقه السياسية والمدنية والقومية والثقافية وتزيل المفاهيم العنصرية والكراهية القومية من الدستور. وستبقى وعود المسؤولين الأتراك كلمات تسبح في

الهواء ولن تتحول الى اجرءات عملية على أرض الواقع دون القيام بهذه الخطوة المهمة والضرورية.

الى جانب الدستور هناك كم هائل من القوانين المعادية للكرد صدرت في تركيا على مدى عقود عديدة أعقبت قيام الجمهورية عام ١٩٢٣.فمنذ اندلاع الأنتفاضة الكردية الكبرى عام ١٩٢٥ قامت الحكومة التركية بسن قوانين كثيرة تهدف الى إلغاء الكرد وقمع أي تحرك سياسي لهم. من الضرورة بمكان إلغاء تلك القوانين وإزالة آثارها المدمرة. ولا يمكن ان تسود البلاد روح المواطنة المتساوية دون التخلي عن الفلسفة التعليمية والتربوية الحالية وصياغة أخرى مبنية على الأسس العلمية والقيم الأنسانية النبيلة.

المصادر :

١- نقلا عن م.أ. هسراتيان، كرد تركيا في الفترة المعاصرة، يريفان ١٩٩٠، ص ٥٣-٥٤ (بالروسية).

٢- انظر د.جبار قادر، حول المصادر التركية للتاريخ الكردي، مجلة -روشنبيري نوى - العدد ١٠٦، بغداد ١٩٨٥،ص ١٧٦ (بالكردية).

٣-أنظر جريدة : (Ozgur Ulke) العدد ١٤٤، ١٩ ايلول ١٩٩٤ (بالتركية).

4-Ismail Besikci , Bilim - Resmi Ideoloji , Devlet-Demokrasi ve kurt sorunu , Bonn 1990 , s.130-131.

5-Dr.M.N.Dersimi , Kurdistan tarihinde Dersim. Halep 1952 , s223.

6-Ismail Besikci , Tunceli kanunu (1935) ve Dersim Jenosidi , Bilim yonetimi , Turkiye'deki Uygulama : 4 , Bonn 1991 , s. 141-144.

٧-للأطلاع على النصوص الكاملة لمعاهدتي سيفر ولوزان انظر : معاهدة سيفر السلمية والوثائق الموقعة في لوزان باشراف يو.ف. كلوجنيكوف وأ.ف. سابانين، موسكو١٩٢٧، ص ١٥٢ (بالروسية).

٨-جبار قادر، الحركة القومية الكردية في تركيا في فترة مابين الحربين العالميتين ١٩١٨-١٩٣٩، أطروحة دكتوراه غير منشورة، موسكو١٩٧٧، ص ٧٢ -٧٣ (بالروسية).

٩ نقلا عن هسراتيان، المصدر نفسه، ص ١٦٦.

١٠ د.جبار قادر. حول المصادر التركية »،، ص ١٧٧.

11-Turkiye Cumhuriyeti Anayasası , Ankara 1982

١٢-هسراتيان، المصدر نفسه، ص ٢١٥.

حزمة ضوء على بعض جوانب كركوك ضمن التقسيمات الإدارية مروراً بسياسة التطهير العرقي

عوني الداوودي ـ السويد

***قدمت هذه الورقة في ندوة علمية حول كركوك في لندن بتاريخ ٢٤_٩_٢٠٠٥ برعاية " هيئة دعم كركوك " تحت شعار " الحقائق التاريخية والحل الأمثل لقضية كركوك "**

ما كتب عن كركوك خلال العقود الثلاثة الماضية، تجاوز إلى حد كبير، كل ما كتب عن أية مدينة اخرى، ليس في العراق وحسب، بل في عموم المنطقة، والأسباب الكامنة وراء هذا الكم الهائل من الدراسات والبحوث والمقالات والكتب، هي وجود النفط فيها، ومارافق هذه المدينة من ممارسات عنصرية، لتغيير طابعها السكاني والجغرافي "سياسة التعريب" من قبل نظام صدام حسين المخلوع على وجه التحديد، ونزولاً عند رغبة بعض السياسيين العراقيين في المعارضة العراقية "سابقا" أستبدل مصطلح التعريب، في أدبيات الأحزاب الكوردية بـ "سياسة التطهير العرقي" للقناعات التي تؤمن بأن أبناء الشعب العربي العراقي ليس مسؤولاً عن هذه السياسة العنصرية البغيضة.

كركوك وموقعها الجغرافي ضمن المنطقة:

تقع منطقة كركوك مابين خطي عرض " ٣٤ - ٣٦ " وخطي طول " ٤٤ - ٤٦ "، بين سلسلة جبال زاغروس ونهري الزاب الصغير ودجلة، وسلسلة جبال حمرين، أو "مرتفعات حمرين" ونهر سيروان - ديالى، ضمن اقليم كوردستان - العراق، وتبلغ مساحتها ما يقارب " ٢١٠٠٠ " كم مربعاً، وقد تقلصت مساحتها خلال عقود من سياسة التطهير العرقي من " ٢٠٣٣٥ " كم مربع في ١٩٥٧ إلى " ٩٦٣٩ " كم مربع في ١٩٩٣، مثلما تقلص عدد وحداتها

الإدارية من " ٢٣ " وحدة إلى " ١١ " وحدة إدارية، فقط خلال تلك الفترة. ولم يبق من وحداتها الإدراية سوى قضائي المركز والحويجة، بموجب المرسوم الجمهوري رقم " ٤١ " في ٢٩_ ١_ ١٩٧٦ "[1].

ولتحديد موقع كركوك الجغرافي، من الضرورة أن نلقي نظرة فاحصة على خرائط البلدانيين القدماء من العرب والمسلمين للعراق "العربي"، كما رسموها وكما تناولوها في مصادرهم، وقد كتب الاصطخري في كتابه "المسالك والممالك" عن العراق ما بين " ٣١٨ ـ ٣٢١ هـ " "٩٣٠ ـ ٩٣٣ م ".

وجاء فيه: "وأما العراق فإنه في الطول من حد تكريت إلى عبادان على بحر فارس"[2]. حيث تبين الخريطة بوضوح عدم دخول كركوك ضمن المنطقة التي حددها بالعراق.

وكذلك بيّن لنا البلخي في كتابه "صور الاقاليم الإسلامية" قبل الأصطخري، حدود العراق في الخريطة التي رسمها للعراق آنذاك، ما عدا أنه أخرج عبادان من حدودها الجنوبية، أما شمالاً فكانت عند حد تكريت، أي أن كركوك لم تكن ضمن العراق العربي[3].

وتؤيد هذه المصادر، أيضاً، إبن حوقل في كتابه "صورة الأرض" حيث يذكر: "والعراق، فإنه في الطول من حد تكريت إلى عبادان، مدينة على نحر بحر فارس"[4].

وتأتي الشواهد تباعاً عن حدود العراق الشمالية ـ حد تكريت ـ كذلك عند المقدسي وابي الفداء والقلقشندي؛ ويستخلص مؤلف كتاب "الكويت جزء من الجزيرة العربية" إلى القول: "هذه المجموعة التاريخية من النصوص ومن الخرائط التي رسمها بلدانيون فارسيون وعراقيون وعرب للعراق، تؤكد بالصورة وبالعبارة أن العراق يبدأ شمالاً بتكريت ليس إلا، وينتهي جنوباً بعبادان عند مصب شط العرب ليس إلا أيضاً".

ومن الجدير بالذكر أن نشير إلى ما كتبه المرحوم عبد الرحمن البزاز "رئيس الوزراء السابق في عهدي عبد السلام عارف، وعبد الرحمن عارف"، في كتابه "العراق من الإحتلال حتى الإستقلال"، إذ يشير وبجرأة قل نظيرها بين السياسيين العراقيين العرب المحسوبين على الجناح القومي العربي: "وثمة حقيقة يجب أن ننتبه إليها وهي أن العراق ـ كما نعهده بحدوده السياسية المعروفة ـ لم يكن كذلك في أي فترة من الزمن الغابر، إذ كان يتسع حيناً ويضيق حيناً آخر، حسب الظروف السياسية، ونظراً لحالة الدويلات والإمارات المجاورة، والأوضاع العامة المحيطة به. فقد يكون قسم منه خاضعاً لنفوذ دولة، ويبقى القسم الآخر خاضعاً لدولة أخرى. إن مصير الأجزاء الشمالية كان ألصق بأعالي دجلة، وتاريخ الموصل وثيق الصلة بتاريخ ماردين وديار بكر وجزيرة بن عمر، وكان مصير الأجزاء الشرقية مقروناً في الغالب بمصير الإمارات الإيرانية أو العربية المجاورة. أما الأجزاء الغربية من العراق فمرتبطة كل الارتباط ببلاد الشام. وليس هناك أي حدود واضحة تفصل البادية العراقية "بادية السماوة" عن الجزيرة العربية. هذه الحقائق جعلت مهمة العراق في تثبيت حدود واضحة مع جيرانه شاقة، وأوجدت له المشكلات العديدة مع تلك الدول المجاورة".

وتأسيساً على ما تقدم، يتبين لنا بأن سلسلة جبال حمرين التي تقع جنوبي كركوك، بعشرات الكيلومترات، هي الحد الفاصل بين "العراق العربي - والعراق الأعجمي"، ويبدو واضحا من خلال عبارة العراق العجمي بأن سكان هذه المنطقة هم من غير العرب، أي الأعاجم وقد شخص العرب قديماً كل إنسان غير عربي بالأعجمي أو الرومي والأفرنجي، كما يذكر الدكتور خليل إسماعيل محمد بهذا الصدد، بأن: "كركوك لم تكن بأي حال من الأحوال ضمن العراق، بل كانت تتبع المنطقة شمالي مرتفعات حمرين، ومن هنا فإن التقسيمات الإدارية، وعلى امتداد التاريخ، لم تضم منطقة كركوك يوماً من الأيام، ففي العصر العباسي كان العراق الحالي مقسماً إلى:

١ - إقليم السواد: ويشمل منطقة السهل الرسوبي.

٢ - إقليم الجزيرة: ويطلق على القسم الشمالي من الهضبة الغربية وما جاورها من المنطقة شبه الجبلية.

٣ - إقليم الجبال: أو ما كان يسمى بـ "عراق العجم" ولم تكن منطقة كركوك ضمن إقليم السواد[٥]".

وضمن التقسيمات الإدارية الجديدة من قبل العثمانيين بعد إحتلالهم للعراق، كانت كركوك ضمن ولاية شهرزور، التي كانت تضم معظم كوردستان الجنوبية، بل كانت كركوك مركز هذه الولاية، وعند تأسيس الدولة العراقية الحديثة من ولايتي بغداد والبصرة في بداية الأمر من قبل الإنكليز، لم تكن كركوك ضمن هذا الكيان الجديد، بل كانت تقع ضمن ولاية الموصل العثمانية، وبقيت هكذا، إلى حين إلحاق الولاية بالعراق، وترسيم حدوده الحالية من قبل لجنة عصبة الأمم المتحدة عام ١٩٢٥، كما وردت في الدليل العراقي لعام ١٩٣٦ نبذة تاريخية في تقسيمات العراق الإدارية قديماً. و"يظهر من دراسة التاريخ العراقي أن بلاد الرافدين حكمتها دول عديدة، وأمم مختلفة، وكانت لكل أمة ودولة إدارة خاصة بها تحكم البلاد بموجبها، أما العرب فقد انتهجوا في حكمهم منهج الفرس، وعلى ذلك، فإنهم أبقوا تقسيمات العراق الإدارية كما هي، فقد كانت مملكة العراق وبلاد الجزيرة منقسمتين إلى كور والكور إلى طسوج "نواحٍ" وكان لكل كورة مركز ومدائن ولكل مدينة قرى مربوطة فيها"[٦].

وبعد الإحتلال العثماني لبغداد سنة ١٥٣٤ على يد السلطان سليمان القانوني، وانتصاره على الإيرانيين، أحدث النظام الجديد تقسيمات إدراية جديدة، ونرى بأن مقاطعة الموصل كانت تابعة لأيالة ديار بكر، كما أفصلت عنها مقاطعة شهرزور التاريخية وكان مركزها كركوك. "وعلى عهد مدحت باشا انقسمت ولاية العراق التي كانت تتالف من بغداد والبصرة إلى متصرفيات، والمتصرفيات إلى أقضية، والاقضية إلى نواح، يحكم السنجق "المتصرفية" متصرف والقضاء قائممقام والناحية مدير"، كما يذكرالدليل العراقي المذكور أعلاه.

"وفي سنة ١٨٧٩ أصبحت الموصل مركز ولاية، بعد أن كانت مركز سنجق، أما سناجقها فكانت الموصل وكركوك والسليمانية"، ونرى من خلال هذا المصدر

العراقي بأن ولاية الموصل قبل الحرب العالمية الأولى، كانت تتألف من متصرفية الموصل ومتصرفية شهرزور ومتصرفية السليمانية؛ "ونلاحظ أيضاً بأن متصرفية شهرزور، مركزها كركوك: وأقضيتها، كركوك، أربيل، رانية، راوندوز، كويسنجق، كفري"[٧].

وبعد تشكيل الدولة العراقية الحديثة ومن خلال نفس المصدر نجد بأن الحكومة العراقية قد استحدثت محافظة جديدة باسم "أربيل" وضمت: كويسنجق، طق طق، راوندوز، بالك، برادوست، ديرة حرير، مركة سور؛ أما بالنسبة لكركوك فضمت: آلتون كوبري، ملحة، كفري، طوز، قره تبه، قلعة شيروان، جمجمال، آغجلر، شوان، سنكاو، كيل، قادر كرم، داقوق"[٨].

وحول موقع كركوك ضمن إقليم كوردستان، يذكر الدكتور كمال مظهر أحمد: "سجل أهم مصدرين عثمانيين كلاسيكيين هذه الحقائق بصورة واضحة لا لبس فيها. يقصد موقع كركوك ضمن كوردستان ـ المصدر الأول هو كتاب "سياحتنامة" للرحال التركي أوليا جلبي، الذي زار المنطقة بنفسه، ودرسها عن كثب في القرن السابع عشر، أي بعد مرور قرن على دخولها في حوزة العثمانيين. وقد ورد في الصفحتين ٧٤ ـ ٧٥ من الجزء الرابع من كتابه "سياحتنامه" أن تسع ولايات في عهده كانت تؤلف كردستان، وهي أرضروم، ووان، وهكاري ـ حكاري ـ ودياربكر، وجزيرة ـ جزيرة ابن عمر"، والعمادية، والموصل وشهرزور (وكانت كركوك تدخل ضمنها)، وأردلان، وقال عنها: "إن المرء يحتاج إلى سبعة عشر يوماً لقطعها"[٩].

كما يذكر الدكتور كمال ايضاً: "أكد كاتب جلبي، "هو مصطفى بن عبدالله حاجي خليفة المعروف بكاتب جلبي ولد ١٦٠٩ وتوفي سنة ١٦٥٧"، وهو جغرافي وبيبليوغرافي تركي معروف عاصر أوليا جلبي، جانباً كبيراً من الحقائق نفسها في الصفحات ٤٤٥ ـ ٤٤٨ من كتابه "جهان نامه"، وحسب قائمة الأخير ارتفع عدد سناجق أيالة شهرزور في منتصف القرن السابع عشر إلى ٣٢ سنجقاً، أهمها قاطبة كان سنجق كركوك"[١٠].

كما يشير الدكتور شاكر خصباك في كتابه: (العراق الشمالي ـ دراسة لنواحيه الطبيعية والبشرية): "ومن المألوف أن يقسم العراق في الأبحاث والنشرات الرسمية إلى ثلاث مناطق، وهي "المنطقة الشمالية" وتشمل محافظات نينوى ـ الموصل ـ ودهوك وأربيل والسليمانية وكركوك، "والمنطقة الوسطى" وتشمل محافظات بغداد وديالى والأنبار ـ الرمادي أو الدليم ـ وبابل ـ الحلة ـ، وكربلاء والكوت ـ واسط ـ، والمنطقة الجنوبية "وتشمل محافظات: القادسية ـ الديوانية ـ، وذي قار ـ الناصرية، أو المنتفك ـ، وميسان ـ العمارة ـ، والبصرة، والمثنى ـ السماوة ـ. وهناك أجزاء إدارية أخرى للعراق، تغطي المناطق الصحراوية في قسمه الغربي، وهي البادية الشمالية والبادية الجنوبية وبادية الجزيرة. وبالرغم من أن هذا التقسيم لم يأخذ بنظر الإعتبار سوى الضرورات الإدارية، إلا أن في استطاعة الباحث أن يتلمس أساساً جغرافياً أيضاً. فالمنطقة الشمالية التي تشتمل على المحافظات المذكورة تتصف بسمات طبيعية واقتصادية وبشرية، تميزها عن

المنطقتين الوسطى والجنوبية مما يجعل منها اقليماً جغرافيا متميزاً".

حنا بطاطو ومسألة كركوك:

لربما يجد القارئ شيئا من الغرابة في هذا العنوان الفرعي: "حنا بطاطو ومسألة كركوك" لكن أعتقد بأن أي لبس أو أي نوع من الغرابة سيتلاشى، بمجرد التمعن في السطور اللاحقة حول ما خلفه رأي الاستاذ بطاطو السلبي على الكثير من الكتاب والمثقفين وغيرهم حول وضع مدينة كركوك،، فهو يذكر في الكتاب الثالث، صفحة ٢٢٤ عن كركوك ما يلي: "وتقع كركوك، وهي مركز نفطي، على بعد ١٨٠ ميلاً ـ ٢٨٠ كيلوا متراً" إلى الشمال من بغداد، وكانت مدينة كركوك تركية بكل ما في الكلمة من معنى حتى ماضٍ غير بعيد. وانتقل الكرد إليها تدريجياً من القرى القريبة إلى هذه المدينة. وتكثفت هجرتهم إليها مع نمو صناعة النفط، وبحلول العام ١٩٥٩ كان الأكراد قد أصبحوا يشكلون حوالي ثلث السكان، بينما انخفض عدد التركمان إلى ما يزيد عن النصف. وكان الآشوريون والعرب هم بقية السكان".

يبدو لي بأن وجهة نظر الأستاذ حنا بطاطو تتوافق كثيراً مع ما يطلقه العسكريون والسياسيون الترك وغلاة التركمان من تصريحات حول عائدية كركوك، وغلبة العنصر التركماني في المدينة، وما يرافق ادعاءهم هذا من دعايات مضللة وغير صحيحة حول الوجود الكوردي في كركوك، وقبل شرح رأيي في هذا الموضوع، أجد من الضروري ذكر رأي الكاتب والمؤرخ العراقي، المعروف الأستاذ جرجيس فتح الله المحامي، فقد ذكر في كتابه القيم "العراق في عهد قاسم، آراء وخواطر ١٩٥٨ ـ ١٩٨٨":

"إن كتاب الأستاذ "بطاطو" الجليل وقد أشرنا إليه في هذا الجزء والجزء الذي سبقه، وهو بنظرنا أوسع دراسة لمجتمع العراق وتاريخه حتى العام ١٩٧٥ صدرت في أية لغة على الإطلاق، يعرض نماذج من تلك الأحداث والوقائع نافذة بعمق إلى زوايا في التاريخ أهملت عن قصد أو لقيت تنويهاً عابراً من غيره ومع هذا فإنه لم يسلم من قصور قد يؤخذ عليه عين المأخذ الذي لم ينبرئ منه من كتب في مجاله هذا. فهو مثلاً يكاد يخلو إلا من تنويهات طفيفة واستدراكات عابرة عن مراحل القضية الكردية ونضال الكرد الوطني الذي انتهى إلى حرب الثلاثة عشر عاماً. كما خلا تماماً من ذكر لفترة الارهاب التي عقبت محاولة الشواف الإنقلابية في الموصل ودامت زهاء ثلاث سنوات. وبهذه المناسبة أذكر إن مؤلفه كان أستاذاً في الجامعة الأمريكية، سعى إلى لقائي بتوصية الأستاذ هاشم جواد وزير الخارجية في أيام "قاسم" وقد كان يدير مكتب الأمم المتحدة للشرق الأوسط من بيروت في العام ١٩٧٠ وكنت مهيئاً لأتلقى من المؤلف أسئلة معينة دون أن تكون لدي اية فكرة عن الآفاق الواسعة التي ضرب فيها متوقعاً أن يذكرها لي، لكنه لم يفعل ولم يفد احدنا الآخر بشيء مع الأسف، إلا أن كتابه هذا سيبقى دوماً منجماً لمعلومات لا تجدها في أي كتاب آخر".

إن أول الدلائل التي بين أيدينا لتصويب ما جاء من "أخطاء" حول الوضع السكاني في كركوك، هو الإحصائيات الرسمية العراقية التي تدحض ما ذكره

بطاطو؛ فمثلاً احصائية ١٩٥٧ تؤكد بما لا يقبل الجدل بأن نسبة سكان كركوك من الكورد هي ٤٨،٨ ٪ والعرب ٢٨،٢ ٪ والتركمان ٢١،٢ ٪ أي على عكس ما ذكر بطاطو بأنه: "وبحلول عام ١٩٥٩ كان الأكراد قد أصبحوا يشكلون ثلث السكان". بينما الملاحظ أن الإحصائية أجريت قبل عامين من التقدير والتخمين الذي وضعه بطاطو، والمنطق يحتم علينا أن نعرف بأن عدد السكان في ازدياد مستمر مع تقادم الزمن وليس العكس، ومن الدلائل الأخرى التي تناقض ما جاء به الأستاذ بطاطو، هي ما ذكره بنفسه في الصفحة ٨١ وما يليها، وحسب الجدول رقم " ٥ ـ ٣ " عن العائلات الرئيسية المالكة للأراضي في العراق عام ١٩٥٨، أو العائلات التي تملك أكثر من ٣٠٠٠٠ دونم من الأراضي، وقد خلا الجدول تماماً من ذكر اسم أية عائلة تركمانية في العراق، واقتصر فقط على ذكر الكورد والعرب، أما بالنسبة لكوردستان فمثلاً يذكر عائلة "بيكزاده" من عشائر الجاف، سنة أكراد، المساحة المملوكة بالدونم ٥٣٩٣٣٣ في السليمانية وديالى وكركوك، وجاء ذكر اسم السيد رستم السيد محمد كاكائي، أكراد، ١٩١٠٣٩ دونم في كركوك، وكذلك الطالباني، سنة أكراد، ١٣٧١٦٣ دونم في كركوك وديالى، وايضاً بابان سنة أكراد مستعربون" هكذا يذكرهم ـ مستعربون!! " ٨١٣٥٣ دونم في كركوك ديالى والحلة". كما يذكر أسرة الحفيد البرزنجي، سنة أكراد ٧١٧١٦ دونم في السليمانية، وأحمد باشا، سنة أكراد، ٥٢٣٥٠ دونم في اربيل، وكذلك يذكر أسرة أحمدي خانقاه، سنة أكراد، ٤٢٣٥١ دونم في كركوك، وميران بن قادر سنة أكراد ٤١٥٨٤ في أربيل. هذا وقد خلا الجدول أيضاً من ذكر اسم أية أسرة عربية في كركوك أو السليمانية أو اربيل من ملاكي الأراضي الكبار.

ومن الجدير بالذكر أيضا، وفي الصفحة ٩١ من كتابه، يقول: "وفي الجبال الكردية، إلى الشرق من طريق البريد، كان البابانيون المتمركزون في السليمانية يحكمون المناطق بين ديالى والزاب الصغير أو الأدنى، وكان السورانيون يحكمون المناطق الواقعة بين الزاب الصغير والكبير أو الأعلى، وكان البهدينانيون يحكمون الجبال إلى الشمال والشمال الشرقي من الموصل".

أي جميع الأراضي التي تعرف بكوردستان "كوردستان العراق" وما يعنينا هنا من ذكر هذه الأسطر، هو أن منطقة كركوك كانت تقع في قلب مناطق نفوذ حكم البابانيين الكورد. وفي فترات سالفة كانت كركوك تقع ضمن أملاك إمارة أردلان القوية التي حكمت زهاء ثمانمائة عام تقريباً.

ومن الملاحظات الأخرى على تقييمه لوضع مدينة كركوك، هي عدم ذكره للشعب الكلداني، بل اكتفى بذكر الأشوريين فقط، بينما الحقائق التاريخية تؤكد بأن الكلدان من سكنة كركوك القدماء، وكان هناك بالقرب من شركة نفط كركوك حي قديم يطلق عليه "حي الكلدان القديم".. وحقيقة لا نعرف بالضبط الأسباب الحقيقية التي دعت هذا العالم الكبير أن يبخس حق الكورد في كركوك، وتهميش دورهم التاريخي فيه، فإذا كانت المشاعر القومية العربية هي التي جعلته أن ينحو هذا المنحى، فتلك مصيبة بالنسبة لعالم كبير مثله،

وإن كان الجهل أو المحاباة لنظام الحكم أو لأطراف أخرى فتلك مصيبة أعظم!!... علماً بأن الاستاذ بطاطو اعتمد في تأليفه لهذا الكتاب، وبدرجة كبيرة على الأرشيف العراقي في الدوائر والمؤسسات ودوائر الأمن العراقية!!. كما يبقى سؤالٌ محيرٌ، يطرح نفسه هو: لماذا أحجم الأستاذ حنا بطاطو عن طرح الأسئلة عن العراق أو الكورد أو حتى مسالة كركوك على الأستاذ الكبير جرجيس فتح الله المحامي، والذي يعتبر خبيراً وعالماً بالشأن العراقي بشكل عام، والكوردي بشكل خاص.

***

يتضح مما تقدم بأن كركوك وعلى مدى القرون الماضية كانت جزءاً لا يتجزء من إقليم كوردستان في جميع التقسيمات الإدراية حسب المعطيات التاريخية، ومهما قيل، بأن هناك إجتهادات في كتابة التاريخ، تبقى هناك حقائق تاريخية لا يمكن اغفالها أو تجاوزها.

وقبل أن أختتم هذا الجانب من الموضوع، أود الإشارة إلى أن معظم الذين أدلوا بدلوهم خلال العقد الأخير من غير الكورد، سواء على شكل دراسات أو بحوث أو مقالات وبمختلف المستويات بشأن قضية كركوك "باستثناء بعض الأساتذة الكبار من العراقيين العرب"، قفزوا بشكل ملحوظ على جميع الإحصائيات العراقية الرسمية حول الواقع القومي في كركوك، وانحصرت إدعاءاتهم بعدم كوردستانية كركوك، بأن غالبية سكان كركوك من القومية التركمانية دون الاشارة إلى ما يقنع القارئ، أو الاستناد إلى أية إحصائية رسمية عراقية أو حتى عثمانية، اضافة إلى القول بأن كركوك عراق مصغر بحكم التنوع الأثني والديني والمذهبي فيها، وهنا لا أجد حرجاً في التساؤل: لماذا يجب أن تكون كركوك فقط عراقاً مصغراً!! ؟ ولم لا تكون الموصل أو بغداد كذلك؟ حيث أن التنوع العرقي والديني والمذهبي في هاتين المحافظتين مشابهة بدرجة كبيرة لما هي الحال في كركوك، بفارق ملحوظ هو غلبة العنصر الكوردي في كركوك، وانتماء هذه البقعة الجغرافية التاريخية إلى اقليم كوردستان العراق.

سياسة التطهير العرقي في كركوك

نبذة تاريخية عن سياسة التطهير العرقي، أو "الأثني":

إن تعريف سياسة "التطهير الأثني أو العرقي" بإختصار، عبارة عن مبادرة العنصر الأقوى في أي زمان ومكان لا على التحديد، أو الجيوش المنتصرة في الحروب، وخاصة الأهلية منها، بإستبدال مجموعات عرقية أو دينية أو مذهبية في منطقة معينة بآخرين من رعاياه من الموالين لسياساته، ليضمن سيطرته على هذه المناطق الجديدة التي يطمح في ضمها إلى ممتلكاته، والاستفادة منها لأغراض استراتيجية بعيدة المدى، سواء على المستوى العسكري أو الأقتصادي، وهذه السياسة اللعينة تترك آثاراً جد سلبية في نفوس المواطنين المقتلعين عنوة من أرض آبائهم وأجدادهم، مما ينذر باندلاع الحروب في فترات لاحقة، بمجرد تغيير موازين القوى بين الأطراف المتنازعة، ومنذ قديم الزمان مورست هذه السياسة العنصرية بحق الشعوب المستضعفة، وفي هذا الصدد يذكر الدكتور

"فريدريك معتوق" في كتابه معجم الحروب: "حصلت أولى عمليات التطهير، كما يرويها المؤرخون، أيام حكم الآشوريين في عهد الملك طغلاط الثالث، خلال القرن السابع قبل الميلاد، حيث كان يعمد هذا الملك، في كل معركة ينتصر فيها، إلى إخلاء نصف السكان المحليين واستبدالهم بعدد مواز من رعاياه الآشوريين... فكان هذا الشكل من التطهير الأثني أداة سياسية فاعلة ومبتكرة، تسمح له بتمتين سلطته على الأراضي الغريبة التي كانت تصبح، بفضل هذه العملية، من الأراضي الأصيلة في المنظار الآشوري، بعد زمن"[٢].

وترينا المدونات التاريخية بأنه حصلت سياسات مشابهة في روما خلال القرون الأولى الميلادية، لكن اقترن التطهير هذه المرة ضد أتباع الديانة المسيحية الجديدة، تحت ذريعة تنظيف روما من المسيحيين.

وقد مارست السلطنة العثمانية سياسة التطهير الاثني والديني معاً في البلقان، وضد الاقليات العرقية والدينية من رعاياها، خاصة ضد الأرمن والسريان والكورد، وقد سار الاتحاديون الأتراك "الكماليون"، على نفس سياسة أسلافهم العثمانيين، لتثبيت دعائم أركان سلطتهم.

وهناك أمثلة كثيرة في التاريخ لممارسة سياسة التطهير العرقي والديني والمذهبي، فالكروات الكاثوليك مثلاً، مارسوا هذه السياسة ضد الصرب الأرثوذكس، وكذلك الصرب ضد المسلمين والكروات، كما جرت إبادات جماعية ومسح قرى عن بكرة أبيها، وحرق للكنائس في الحرب الاهلية اللبنانية، وأيضاً ما قامت به السلطات السورية ضد الشعب الكوردي ضمن عملية الحزام العربي، وجرد مئات العائلات الكوردية من جنسيتها السورية في الاحصاء الاستثنائي عام ١٩٦٢، وكذلك ما قام به الصفويون الإيرانيون ضد العشائر الكوردية الموكرية خلال قرون من حكمهم المستند على تفوق أصحاب المعتنق الشيعي الصفوي "نسبة إلى صفي الدين بن أسحاق - وهم من غلاة الشيعة"، أما بالنسبة لسياسة التطهير الأثني بحق الكورد في كوردستان العراق فحدث ولا حرج، وخاصة في كركوك وخانقين وسنجار.

بين يدي الآن ثلاثة مجلدات وأكثر من كتاب صدر في الآونة الأخيرة، يحوي على آلاف الوثائق والأدلة والقرارات والرسائل المتبادلة بين الأجهزة القمعية الأمنية العراقية، والكثير منها بخط اليد، تفوح منها روائح كريهة مقيتة تعبر عن عقليات متخلفة ودموية حكمت بالنار والحديد بلداً كالعراق.

وقبل البدء بعرض نماذج من هذه القرارات الجائرة، أود الاشارة إلى أن السلطات الحاكمة في العراق اتخذت جملة من الإجراءات والأساليب لتغيير الطابع السكاني والجغرافي في منطقة كركوك، وتم تنفيذها على مراحل، من الممكن تلخيصها بالنقاط التالية:

١ ـ توطين العشائر العربية الموالية لنظام الحكم في كركوك وضواحيها.

٢ ـ تحجيم وتقليص الوجود الكوردي في المدينة بداية والمحافظة لاحقاً.

٣ ـ تغيير التشكيلات الإدارية، وذلك بسلخ أجزاء مهمة من أقضية ونواحٍ عن جسد كركوك وإلحاقها

بمحافظات أخرى، لا لأسباب إدراية بحتة، بل من أجل تنفيذ النقطة الثانية أعلاه.

٤ ـ تعريب الدوائر والمؤسسات في كركوك، وعلى رأسها شركة النفط، حيث تبين وبعد سقوط نظام الصنم بأنه بلغ مجموع العاملين في شركة النفط ما يقارب " ١١٠٠٠ " أحد عشرة ألف عامل وموظف ومستخدم، لم يكن بينهم سوى " ٤٥ " خمسة وأربعين كوردياً فقط.

٥ ـ ابتكار أسلوب خبيث وغريب جداً، ألا وهو "تصحيح القومية" أي من أجل أن يبقى الكوردي في كركوك، وحتى ذلك الموالي للنظام، عليه إملاء استمارة "تصحيح القومية" أي أن يغير غير العربي قوميته إلى القومية العربية، ولعمري لم أسمع أو أقرأ أن بادر أي نظام في العالم بإجراء مثل هذا الإجراء "القرقوشي".

***

سأحاول هنا أن أنقل نماذج من هذه الرسائل والكتب والقرارات الصادرة عن أعلى الجهات، دون أي تعليق من جانبي، لأن ما في هذه الوثائق لا يحتاج حقاً إلى تعليقات أو شروح، حيث أنها تعبر عن نفسها ومضمونها العنصري والشوفيني، والظلم الذي لحق بالكورد من أبناء محافظة كركوك.

(١)

بسم الله الرحمن الرحيم

جمهورية العراق

محافظة التأميم

العدد_ ٩_ ٣٢٩

(المراسلات السرية)

التاريخ ١٨_١_١٩٩٧

إلى : محافظة التأميم ـ المراسلات السرية

الموضوع : أمر

أمر السيد الرئيس القائد صدام حسين حفظه الله ورعاه خلال المكالمة الهاتفية مع سيادته بالساعة ١٩٠٠ يوم ١٢_١_١٩٩٧ بما يلي :

" تعاد للذين صححوا قومياتهم إلى العربية كافة حقوقهم ويعاملون معاملة العرب "

لإتخاذ ما يلزم وتنفيذ ما ورد أعلاه.

الفريق الأول الركن

أياد فتيح خليفة

محافظ التأميم

١٨_ كانون ٢_ ١٩٩٧

(٢)

حزب البعث العربي الاشتراكي

أمة عربية واحدة ذات رسالة خالدة

قيادة فرع دهوك

قيادة شعبة سرسنك

العدد_ ١_

قيادة فرقة سرسنك

التاريخ_ ١٦_ ٦_ ١٩٨٧

إلى كافة المنظمات الحزبية

م_ المواطنون العرب

تحية رفاقية

كتاب قيادة شعبة سرسنك المرقم ١_ ١٦٧٩ في ١٤_٦_١٩٨٧

كتاب قيادة فرع دهوك لمرقم ٤٧٧٦/١ في ١/٦/١٩٨٧ المعطوف على كتاب محافظة التأميم _ مكتب شؤون المواطنين_ سري وشخصي_ المرقم ١٣٤٧ في ١٤/٥/١٩٨٧ والمبلغ بكتاب قيادة فرع التأميم_ سري وشخصي_ ٥٥/٦٣١٢ في ١٩٨٧.

واستنادا على مكتب تنظيم الشمال بتاريخ ١١_ نيسان_ ١٩٨٧ تقرر شمول المواطنين العرب الساكنين في المحافظات بنقل النفوس إلى محافظة التأميم وشمولهم بالامتيازات المقررة (الأرض والمنحة المالية المقررة)

للتفضل بالإطلاع مع التقدير.

ودمتم للنضال

الرفيق

متعب عساف السعدون

امين سر قيادة فرقة سرسنك

(٣)

بسم الله الحمن الرحيم

سري للغاية

محافظة التأميم

العدد_ ١١١٣

مديرية الشؤون الداخلية

التاريخ ٢٠/٦/٢٠٠١

شعبة المعلومات السكانية

إلى_ مكتب السكان

م _ توزيع الدور والأراضي السكنية

استناداً إلى ما جاء بكتاب مجلس قيادة الثورة_ مكتب نائب الرئيس سري للغاية وشخصي وعلى الفور ١٤٤_ في ٩/٦/٢٠٠١.

١ ـ تنفيذ التوجهات الآتية وبدقة ومنذ الآن عند تخصيص الدور وقطع الإراضي السكنية :

أ ـ الأسبقية. لعرب التأميم ممن ينقلون سجلات نفوسهم إلى كركوك.

ب ـ الأسبقية الثانية ـ لأبناء الوافدين سابقاً من العرب ممن تتوفر فيهم شروط التخصيص.

ج ـ الأسبقية الثالثة ـ أبناء المحافظات الأخرى من العرب وحسب درجة قرب المحافظة من محافظة التأميم كمحافظة

صلاح الدين ثم ديالى ثم الأنبار فهكذا.

٢ ـ ممن لم يستلم سابقاً وفق الضوابط السابقة لاتخاذ ما يقتضي واعلامنا.

الفريق الركن

قيس عبد الرزاق محمد جواد

محافظ التأميم_ ١٨/٦/٢٠٠١

(٤)

بسم الله الرحمن الرحيم

REPUBLIC OF IRAQ
MINSTRY OF OIL

جمهورية العراق

وزارة النفط

مكتب الوكيل

الدائرة ١٢/٢/١٤٠٢

العدد

التاريخ ١٦/١٠/١٩٩٣

(سري وشخصي ويفتح بالذات)

السيد مدير عام نفط الشمال

السيد مدير عام غاز الشمال

السيد مدير عام الحفر العراقية

السيد مدير عام توزيع المنتجات النفطية

م ـ العاملين بالمنشآت النفطية في محافظة التأميم

إشارة إلى كتاب لجنة الشمال المرقم ٢٠ـ ٦٢٩ في ٣ـ٨ـ١٩٩٣ تنسب ما يلي :

عدم تعيين أي من العاملين وبأي مستوى وفي عموم المنشآت التابعة لكم في محافظة التأميم من غير العرب المحسومي الولاء ولأي سبب كان.

يتم إعلامنا بالعناصر التي تم تعيينها خلال عام ١٩٩٣ ممن لم يتم تثبيتهم لحد الآن.

إيقاف تثبيت المتعينين الجدد غير العرب وتستحصل موافقة التثبيت من خلالنا بعد رفع معلومات مفصلة على الموظف المطلوب تثبيته.

تنفذ هذه التعليمات بدقة وهدوء وسرية تامة.

لإتخاذ ما يلزم... مع التقدير

اللواء الركن

فائز عبدالله شاهين

وكيل الوزارة

صورة منه إلى ـ

مكتب السيد الوزير ـ للتفضل بالإطلاع.

(٥)

جمهورية العراق

وزارة الداخلية

العدد ـ ٣ـ٦ـ٢١٦٥

محافظة التأميم

التاريخ ـ ١٤ـ٢ـ١٩٩٩

المكتب الخاص

إلى وزارة الداخلية ـ الشؤون الأمنية

م ـ معلومات ترحيل عام ـ ١٩٩٨

ندرج لكم أدناه معلومات عن ترحيل المواطنين غير العرب من محافظة التأميم إلى منطقة الحكم الذاتي ومحافظة الأنبار، ولأسباب أمنية وعلى ضوء توجيهات رسمية. واعتباراً من ١ـ١ـ١٩٩٨ لغاية ٣١ـ ١٢ـ ١٩٩٨ وكالآتي :

١ ـ عدد العوائل الكردية المرحلة هي مائة وأثنان وسبعون عائلة. حيث تم ترحيل مائة وستة وثلاثون عائلة إلى محافظة السليمانية وسبعة عشر عائلة إلى محافظة أربيل. وتسعة عشر عائلة إلى محافظة الأنبار.

٢ ـ عدد العوائل التركمانية المرحلة هي سبعة عشر عائلة. حيث تم ترحيل تسعة منهم إلى محافظة السليمانية. وثمانية عائلة إلى محافظة الأنبار.

٣ ـ مجموع العوائل المرحلة خلال عام ١٩٩٨ (كردية + تركمانية) = ١٨٩ عائلة فقط.

٤ ـ العدد الإجمالي لأفرادهم = ١١٦٧ فرداً.

اللواء الركن

نوفل إسماعيل خضير

محافظ التأميم

صورة منه إلى ـ

(٦)

جمهورية العراق

مجلس الوزراء

العدد_ ٢١٧

وزارة التجارة

التاريخ_ ١٨_١_٢٠٠٠

الشؤون الأمنية

الموضوع : ـ (خطة امنية تجارية)

تنفيذاً لتوجيهات مكتب ديوان الرئاسة المرقم ٣١٤ في ١٩_١_٢٠٠٠ أصدرنا التعليمات التالية وبموجبه يمنع المواطنين العراقيين الغير العرب مزاولة ما يلي :

١ _ استيراد وشراء وبيع وايجار وسائل النقل المختلفة الخاصة والتي تدخل القطر بعد ١_٢_٢٠٠٠

٢ _ ممارسة الأعمال التجارية الخارجية على خطوط دول الجوار.

٣ _ إمتلاك الاموال المتقولة والغير منقولة. ومختلف المكائن والعدد ووسائط النقل التي تدخل القطر بعد ١_ ٣_ ٢٠٠٠.

٤_ تشييد الأبنية والمخازن والمنشآت المختلفة.

٥_ المشاركة في المنافسات والمزايدات والدخول في مختلف التعهدات مع سائر القطاعات المالية والاقتصادية العراقية والاجنبية.

موقع

الفريق الركن

سعد خالد العبيدي

م_ الشؤون الأمنية

نسخة منه إلى : ـ

كافة الوزارات العراقية ـ للعلم والإطلاع وتبليغ الجهات المعنية بذلك.

كافة محافظات القطر ـ للعلم والإطلاع وتخاذ ما يلزم

كافة غرف تجارة وصناعة القطر ـ للعلم والاطلاع واتخاذ ما يلزم .

(٧)

بسم الله الرحمن الرحيم

جمهورية العراق

وزارة الداخلية

العدد_ ٢٨٣٩

الشؤون الأمنية

التاريخ ١٥_٢_٢٠٠٠

إلى_ محافظة التأميم ـ المكتب الخاص

م _ توجيهات رقم ٢٤

يجب إلزام كافة منتسبي دوائر الدولة الرسمية والشبه الرسمية في حدودكم الإدارية بقانون تصحيح القومية وفق الضوابط الخاصة. وتنفيذ ذلك خلال (ثلاثون) يوماً. أعتباراً من ١_٣_٢٠٠٠ وبعكسه إتخاذ الإجراءات الخاصة بحقهم. ولكم كافة الصلاحيات واعلامنا النتائج.

موقع

الفريق الركن

سعدون علوان المصلح

و_ وزارة الجاخلية للشؤون الامنية

نسخة منه إلى_

مجلس الوزراء ـ مكتب الاعلام القومي ـ لعلم والإطلاع.

شعبة الأضابير السرية السابعة ـ الوزارة ـ للحفظ.

مديرية امن التأميم ـ لتنفيذ ما جاء في الكتاب وأعلامنا.

(٨)

بسم الله الرحمن الرحيم

محافظة التأميم

العدد_ ٣٥٨

شعبة المعلومات السكانية

سري للغاية التاريخ_ ٢٥_ ١٢_ ١٩٩٥

إلى_ وزارة الداخلية_ مكتب الوزير

م_ موقف المرحلين

كتابكم ٥٤٠٧ في ٢٩_١٠_١٩٩٥ ولاحقاً لكتابنا ٣٢٦ في ١٨_١٢_١٩٩٥

١ ـ مجموع ما تبقى من العوائل المقرر ترحيلها في الوجبة الأولى (٣٠٤) عائلة.

٢ ـ خلال الفترة من ١٧_ ١٢_ ١٩٩٥ لغاية ٢٣_ ١٢_ ١٩٩٥ تم ترحيل (٢٦) عائلة خارج محافظتنا إلى مناطق الحكم الذاتي والأنبار.

٣ ـ أن العدد المتبقى (٢٧٨) عائلة وأننا مستمرين بالترحيل. للتفضل بالإطلاع

مع التقدير

الفريق الركن

محمود فيزي الهزاع

محافظ التأميم

١٢_ ١٩٩٥

(٩)

مراسيم جمهورية

رقم ٦٠٨

استنادا إلى أحكام المادة الخامسة من قانون المحافظات رقم (١٥٩) لسنة ١٩٦٩ المعدل، وبناء على ما عرضه وزير الداخلية.

رسمنا بما هو آت : ـ

١ ـ فك ارتباط قضاء جمجمال وكلار من محافظة كركوك، وإلحاقهما بمحافظة السليمانية.

٢ ـ فك ارتباط قضاء كفري من محافظة كركوك، وإلحاقه بمحافظة ديالى.

٣ ـ على وزير الداخلية تنفيذ هذا المرسوم..

كتب ببغداد في اليوم الثاني من شهر ذي القعدة سنة ١٣٩٥ المصادف لليوم السادس من شهر تشرين الثاني سنة ١٩٧٥

أحمد حسن البكر

رئيس الجمهورية

أكتفي بهذا القدر من عرض نماذج من قرارات سياسة التطهير العرقي في كركوك، وقد أخترت هذه النماذج عشوائياً دون تسلسل زمني، ولصغر حجمها الكتابي، حيث أنه بمجرد تدوينها ثانية هي عملية ليست باليسيرة، ومؤلمة جداً، علماً بأن ما هو موجود بين أيدينا من هذه القرارات والأوامر الصادرة من أعلى الجهات لتنفيذ هذه السياسة الخبيثة والعنصرية التي مارستها الأنظمة العراقية السابقة، تحكي عن فترة تاريخية طويلة تمتد منذ بداية الستينات من القرن المنصرم، إلى يوم سقوط الصنم.

الحلول:

ولمعالجة آثار سياسة التطهير العرقي في كركوك وتوابعها وأخواتها من باقي المناطق الكوردستانية على طول الخط الممتد من سنجار إلى خانقين مروراً بكركوك. أرى من الضروري، ومن أجل المصلحة العامة وفائدة البلد، بأن يباشر السياسيون العراقيون

الحاليين، بإزالة آثار سياسة التطهير العرقي التي لحقت أبناء كركوك من غير العرب، ومعالجة مخلفات الماضي المخزي والمؤلم بروح من المسؤولية، بدلاً من إطلاق التصريحات الثورية تارة، وبالتهديد والوعيد تارة أخرى، أو استغلال مسألة كركوك ضد القيادات الكوردية لتنازلات ومساومات سياسية لا يرضى به أبناء الشعب الكوردي.

ومن أولى المهام الملقاة على عاتق الحكومة العراقية الحالية والمستقبلية، هو إلغاء جميع القرارات الصدامية المتعلقة بسياسة التطهير العرقي، ومساعدة المرحلين والمهجرين من الكورد والتركمان والكلدو آشوريين إلى العودة إلى ديارهم، وإعادة حقوقهم المغتصبة وتعويضهم تعويضاً عادلاً جراء ما لحقهم من غبن وحرمان ومشاكل نفسية، والإسراع بتطبيق المادة الثامنة والخمسين من قانون إدارة الدولة ومسودة الدستور العراقي، والعمل الجاد على إعادة الثقة بين أبناء الشعوب العراقية المتآخية، كما أعتقد بأنه تقع مسؤولية كبيرة على طبقة الأنتلجنيسيا العراقية في نشر ثقافة التسامح وزرع بذور المحبة بين الأطياف والفئات العراقية، وأن تأخذ على عاتقها دراسة سياسة التطهير العرقي والإبادات الجماعية في زمن حكم صدام حسين وتحليلها وإبرازها، لتتطلع عليها الأجيال الحالية واللاحقة، وأن لا تكتفي بإدانتها وتجريمها وحسب، بل، المبادرة بفتح مراكز دراسات لتحليل ودراسة هذه العقليات التي لم تتدخر وسعاً، ولا أي سبيل، مهما كانت دنيئة إلا وطبقتها من أجل تغيير الطابع الديمغرافي لمنطقة كركوك وأخواتها. كما أرى أنه من الخزي والعار على كل من يدين ويجرّم سياسات صدام حسين في العراق، لكنه في نفس الوقت لا يحرك ساكناً لإدانة وتجريم سياسة التطهير العرقي في إقليم كوردستان، بل محاولته ترسيخها تحت ذرائع شتى والماطلة في حلها، وتضليل الرأي العام بشأنها، والمجال هنا لا يسع لذكر الممارسات الخاطئة بحق كركوك خلال العامين المنصرمين من قبل الحكومة العراقية المؤقتة والإنتقالية.

المصادر:

1 – Ethnic Cleansing Documents in Kurdistan – Iraq – Part one

2 – Ethnic Cleansing Documents in Kurdistan – Iraq – Part Two

Patriotic Union of Kurdistan – Kirkuk Organization Center

٣ ـ سياسة التعريب في اقليم كوردستان العراق ـ دراسة وثائقية ـ إعداد د. خليل إسماعيل محمد، سيروان كاكه يي، د. محمد عبدالله عمر، محمود حاجي، دار ئاراس للطباعة والنشر، السلسة الثقافية.

٤ ـ كه ركوك و باكتاوي ره كه زي له به لكه نامه ني به عسدا، عارف قورباني، به ركي يه كه م. و به ركي دووه م.

٥ ـ كركوك وتوابعها حكم التاريخ والضمير، دراسة وثائقية عن القضية الكردية في العراق، الدكتور كمال مظهر أحمد، طبع على نفقة حكومة إقليم كوردستان

٦ ـ معجم الحروب، د. فردريك معتوق، جروس برس، طرابلس، لبنان

٧ ـ العراق في عهد قاسم، آراء وخواطر ١٩٥٨ ـ ١٩٨٨، الجزء الثاني، جرجيس فتح الله اللمحامي دار نبز لطباعة والنشر، السويد ـ ١٩٨٩

٨ ـ العراق ـ الكتاب الثالث، الشيوعيون والبعثيون والضباط الأحرار، ترجمة، عفيف الرزاز، مؤسسة الأبحاث والعربية

٩ ـ الكويت جزء من الجزيرة العربية، العلامة أحمد عادل كمال، الزهراء للإعلام العربي

١٠ ـ ترسيم الحدود الكويتية العراقية، الحق التاريخي والإرادة الدولية، أعداد لجنة من المختصين، بأشراف ومراجعة أ. د. عبد الله يوسف الغنيم

١١ ـ العراق من الأحتلال حتى الاستقلال، عبد الرحمن البزاز، دار البراق، الطبعة الرابعة

١٢ ـ العراق الشمالي، دراسة لنواحيه الطبيعية والبشرية، الدكتور شاكر خصباك، ساعدت جامعة بغداد في نشره، مطبعة شفيق ـ بغداد ١٩٧٣.

الهوامش

١ـ سياسة التعريب في إقليم كوردستان العراق، دراسة وثائقية، إعداد د. خليل إسماعيل محمد، سيروان كاكه يي د. محمد عبد الله عمر، محمود. حاجي.

٢ـ المؤرخ والعلامة أحمد عادل كمال، الكويت جزء من الجزيرة العربية، الزهراء للإعلام العربي، الطبعة الأولى ١٩٩١.. والأصطخري.

٣ـهو إبراهيم بن محمد ولد في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري وتوفي في منتصف القرن الرابع.

٤ـالمصدر السابق، البلخي.. هو أبو زيد أحمد بن سهيل ولد عام ٢٣٥ هـ ـ ٨٤٩ م وتوفي في عام ٣٢٢ هـ ـ ٩٣٤ م.

٥ـالمصدر السابق، أبن حوقل.. هو أبو القاسم محمد بن علي بن حوقل الموصلي الحوقلي، عاش فر القرن الرابع الهجري.

٦ـد. خليل إسماعيل محمد، كوردية كركوك في ظل الحقائق التاريخية ـ والجغرافية.

٧ ترسيم الحدود الكويتية العراقية الحق التاريخي والإرادة الدولية، أعداد لجنة من المختصين بإشراف ومراجعة، أ. د. عبدالله يوسف الغنيم. مركز البحوث والدراسات الكويتية، الطبعة الثانية ١٩٩٤.

٨ـالمصدر السابق.

٩ـالمصدر السابق.

١٠ـد. كركوك وتوابعها حكم التاريخ والضمير، دراسة وثائقية عن القضية الكردية في العراق، الجزء الأول.

١١ـالمصدر السابق، وهناك عشرات المصادر القيمة باللغة العربية وبمختلف اللغات الأجنبية يذكرها المؤلف في كتابه الموسوعي حول كركوك لا. يسع المجال هنا لذكرها..

١٢ـأعتقد أنه يقصد بـ البابانيون المستعربون، هؤلاء الذين سكنوا بغداد منذ بدايات تشكيل الدولة العراقية الحديثة، لكن هناك عشرات المئات من الأسر الكوردية البابانية، في كركوك والسليمانية وغيرها من المدن الكوردية تعتز بكورديتها وأمجاد أسلافهم البابانيون.

١٣ـد. فردريك معتوق، معجم الحروب، ص ٢٣٨ جروس برس طرابلس لبنا.

الإيزدية، والطقوس الدوموزية

هوشنك بروكا

إن تاريخ الدين - أي دين - هو في النهاية تأريخ لوقائع قدسية كانت في البدء. هو تاريخ يشدنا إلى البدايات: بداية كل شيء، بدايات العدم والوجود على حد سواء. هو تاريخ "كليّ القدرة" مفتوح على كل الإحتمالات، لأنه "صحيح". وعليه يتأسس المقدس، في مكانٍ وزمانٍ مقدسين. وتاريخ الدين/تاريخ الآلهة، حسب ميرسيا إلياد، هو التاريخ "الصادق" الذي "لاغبار عليه"، لأنه تاريخ يتحدث عن أصل العالم. أما الفاعلون فيه، فهم كائنات إلهية، وكائنات فائقة الطبيعة، وموجودات سماوية، أو فلكية (...) لذا ففي التواريخ الصادقة "نرى أنفسنا أمام المقدس وفائق الطبيعة. وعلى النقيض من ذلك، نكون في التواريخ "الكاذبة" أمام محتوى دنيوي، وأمام مضامين مستمدة من مجرى الحياة العادية"(١).

فالتاريخ الديني "الكلي القدرة"، الصادق و"الصحيح"، هو تاريخ يتخذ من الأكوان الميثولوجية جغرافية لتسطير إمتداداته، ومن الإسطورة مادةً لـ "سوبر منة"(٢) وقائعه. بذا يكون الموقفُ الإيماني من الشيء، هو في النهاية، محاولة للعيش في لحظاته. وما تقرب الإنسان من آلهته، إلا محاولة لتحسين تلك الأزمان المقدسة والتواريخ "الصادقة" التي عاشتها. بمعنى آخر، هي محاولة لعصرنة تاريخ الآلهة، كي يؤسس عليه تاريخه. إن الإنسان إذ يحيّن التاريخ المقدس ويحاكي المسلك الإلهي، فإنه يقيم ويبقى بالقرب من الآلهة، أي في الحقيقي وذي المعنى (») فالإنسان الديني، مهما كان السياق التاريخي الذي يغرق فيه، يؤمن دائماً بأن حقيقة مطلقة موجودة دائماً، وأعني بها المقدس الذي يخترق هذا العالم، ويتجلى فيه في نفس الوقت، وهو لهذا السبب يقدس العالم، ويعترف به حقيقياً، فهو يؤمن بأن للحياةِ أصلاً مقدساً، وأن الوجود البشري يحرك جميع قواها الكامنة بمقدار ما هو وجود ديني، أي: المشاركةِ في "الحقيقة(٣). إن الدين ليس مجرد عقائد وطقوساً وليجندات وأكواناً خرافية (بمعناها السلبي)، إنما هو أشمل من ذلك بكثير. لهذا فإن ما يتحقق منهُ مؤرخ الأديان، حين يضع نفسه في منظور الإنسان الديني، الذي ينتسب

إلى المجتمعات القديمة، هو أن العالم موجودٌ لأن الآلهة خلقته، وأن وجود العالم نفسه "يعني" شيئاً ما، فالعالم ليس أخرسَ ولا كثيفاً، ليس شيئاً جامداً، لاهدف له أو معنىً. عند الإنسان الديني، الكون "يعيش" و "يتكلم"(٤). فمن مهمة دارس الأديان، وقبل كل شيء، هي إستنطاق ذاك الكون الذي "يعيش" و"يتكلم"، هي دغدغة وملامسة تلك الأكوان الميثولوجية، علّه يكشف لنا عن حدود العلاقة بين التاريخ المؤله/تاريخ الآلهة، والتاريخ المؤنسن/تاريخ الإنسان.

في هذا المبحث، سوف نتناول الإيزيدية نموذجاً، وذلك بتسليط عدسة البحث على واحدةٍ من أكثر القضايا والأفكار إثارة للجدل والنقاش، في أوساط العامة والمثقفين على حد سواء، إنها فكرة "طاووسي ملــك" بخلفياتها الميثولوجية والتاريخية والأثيولوجية/علم دراسة الأسباب والبدايات. سوف نحاول البحث في كنه الفكرة، وتحليلها في إطار نظرية (الرمز - الإسطورة) والتثاقف الميثي بين الإيزيدية ككون سوسيوميثولوجي والأكوان السوسيوميثولوجية الأخرى(٥).

آثرتُ التنظيرَ رمزياً، واتخذته منهجاً في هذه الدراسة، لأن الرمزَ لا يجعل العالم "منفتحاً" فحسب، بل يعين الإنسان الديني أيضاً على بلوغ ما هو كوني. وبفضل الرموز يخرج الإنسان من وضعه الخاص(٦). وينفتح على العمومي والكوني. والرموز توقظ الخبرة، وتجعل منها فعلاً روحياً، بالمفهوم الميتافيزقي للعالم. إن هدف هذه الدراسة في المقام الأول، هو تأصيل الفكرة الطاووس/ملكية، وذلك بإتخاذ المرحلة ماقبل العدوية/الشيخادية جغرافية، لتحركها، لأنها المرحلة الأكثر أصالةً وتجسيداً للروح الإيزيدية.(٧)

طاووسي ملك/الوجه الآخر للألوهة الكونية الشمولية

إن الدراسات والبحوث التي تناولت شخصية "طاووسي ملك" اللاهوتية في الميثولوجيا الإيزيدية، من منطلق سام، بإعتباره ملاكاً للشر المتمرد على أمر الله ومشيئته، إنما لهي دراسات تتنافى وحقيقة هذه الديانة ورؤيتها الفلسفية واللاهوتية لثنائية الخير والشر الكونيين، "فطاووسي ملك" حسب الميثولوجيا الإيزيدية، مخلوق من نور الله وسره العزيز، هو الوجه الآخر للألوهة، بل هو إسمٌ من أسماء الله الحسنى:

" ربٌ، ملك الملك الكريم.
ملك العرش العظيم.
ربٌ قديمٌ منذ الأزل.
ربٌ قدس الأقداس.
لك المديح والثناء.
ربٌ، كلُ الجهات،
تؤدي إليك..
يارب العالمين" (٨)

إن هذه السبقات، تؤكد بجلاء تداخل سيماء شخصية خوده دي/الإله، مع سيماء شخصية طاووسي ملك، إلى درجة الحلول والتماهي. ففي ذات الوقت الذي يُنظر إلى طاووسي ملك لاهوتياً، على أنه ذاته في مستوىً، يُنظر إليه على أنه الآخر/الله (خوه دي) أيضاً في مستوى ثانٍ، ورغم أن السبقات

المارة ذكرها، هي مقاطع من "قه ولي طاوسي مه له ك/دعاء طاووس ملك". إذ يبدو فيه هذا الإله على انه ذاته في مستواه الأول، فإن الملامح التي يستقرؤها المرء/القارئ من بين ثنايا النص ودهاليزه، هي ملامح الإله الراجح في مستواه الثاني، أي ملامح طاووسي ملك بكونه الله ذاته/ خوده دي. لهذا يصعب على الإنسان الإيزيدي، الفصل بين حدود إيمانه بالله وحدود إيمانه بـ طاووسي ملك، فالتعالق الميثي بين شخصية الله، وشخصية طاووسي ملك في وعي الإيزيدي، له مرجعيته اللاهوتية والأثيولوجية الضاربة في أعماق التاريخ والإسطورة على حد سواء.

إن الأديان السامية، وقبلها الزرادشتية، تنظر إلى الإله بإعتباره مصدراً للخير المطلق فقط، أما الشر "النسبي" فيأتيه من الخارج/العدو، لذا فالإله السامي والزرادشتي، هو إله إيجابي: إيجابي في خيره، وإيجابي في صراعه مع الآخر/الشر/العدو، لأن النصر سيكون حليفه في النهاية، مما يستوجب عبادة إيجابية من "الداخل" المؤمن، وبالتالي التقرب منه، بإعتباره إلهاً للخير فقط، ضد قوى الشر الخارجة عن إرادته. إن فكرتي الخير والشر الكونيتين لدى اليهود، بإعتبارهم آباءً للفكر الديني السامي، لم تتبلورا - في رأيي - كقوتين متمثلتين في إلهين منفصلين ومتصارعين: إله للخير، وإله للشر، إلا بعد فترة السبي البابلي (٥٨٧ ق. م) وتأثر الفكر اليهودي بالأفكار الزرادشتية المتأسسة على ذاك الصراع، والتي سرعان ما أستسيغت في بابل وسائر الإمبراطورية الفارسية آنذاك، فاصبح الرب وابليس عند اليهود نظيرين لـ آهورامزدا وأهريمان/انكرامانيو، ليتحول الربُّ التوارتي لاحقاً من إله خاص باليهود، إلى إله عام لكل البشر.

في البدء، لم يحل (الله) في إنسانٍ أو يتجسد فيه، إنما كان موجوداً في الشيء الذي تقدسه العقيدة، وليس في كل شيء، وهذا يعني أن (الله) لم يكن قد تبلور عند بني إسرائيل كمفهوم واقعي بإعتباره موجوداً في كل شيء، وإنما يتحقق فعله في اللحظة الإبداعية، يفرح فيثيب، يغضب فيبطش.. هو الحامي والمدافع والمناصر لبني إسرائيل، وقد أعتبر (الله) بمرور الزمن مصدراً لكل شيء، فهو مصدر الخير والشر، إله الظلام وإله النور.. إله الحب والفرح، إله الدمار والخراب(٩). إن ظهور الشرّ وتبلوره في الفكر الديني كقوة، أو كإله سلبي، مستقل، قائم بذاته، أمام جبروت خير الإله الإيجابي، هو من مفرزات الصراع التاريخي المرير بين الآلهة القمرية/الإنثوية، والآلهة الشمسية/الذكرية، وبالتالي فإن بدايات الحضارة الرجولية/الذكورية تبدأ حين تسلم الرجل/الذكر، كإله شمسي زمام الأمور. فعندما إنهارت الديانات العشتارية/القمرية، وإرتفع على أنقاضها آلهة الشمس الذكور، إحتكروا وجه الألوهة الأبيض، ورموا بوجهها الأسود للأبالسة والشياطين، فتحللت صورة عشتار/السوداء الجليلة، وتفتت إلى صورٍ مبعثرةٍ مُبتذلة، يلوكها الخيال الشعبي، ويعجنها على طريقة الحكايات الفولكلورية. ففي الغرب هي الساحرة الشمطاء العجوز التي تركب عصا المقشة طائرة في الهواء. وفي بلادنا هي "النهالة" مصاصة الدماء، وهي السماوية خاطفة

الأطفال، وهي "الغولة" آكلة البشر التي إحتفظت بلقب "الأم" حيث يشير إليها الناس دوماً على أنها "أمنا الغولة"(١٠)

أما الإله الإيزيدي الجديد بالعبادة، فهو إله كليُّ القدرة في خيره وشره. وبمثل ماهو خيرٌ، هو شرٌ أيضاً. هو مصدر كل شيء، ولاشيء خارج إرادته؛ إرادته على فعل الخير، هي تماماً، كإرادته على فعل الشر. لذا فإن تقربَ الإنسان الإيزيدي إلى إلهه، وبالتالي توسله إليه، يحمل في طياته، إيمانية بثنائية الخير والشر المتجسدة في ذات الله/خوه دي الواحدة. وقد عبر الشيخ "عديّ بن مسافر"، عن هذه الثنوية بصريح العبارة في قوله: "لو كان الشرُ بغير إرادة الله، لكان عاجزاً. ولا يكون العاجزَ إلهاً، لأنه لايجوز أن يكون في داره ما لايريده، كما لايجوز أن يكون فيها ما لايعلم به"(١١)، كما أننا نستطيع قراءة ملامح وسيماء هذا الإله الثنوي في الأدب الشفاهي الإيزيدي: "إلهي إرزقنا بالخير، ونجّنا من الشر" أو "الخير والشر كلاهما ينبعان من باب الله"، والإستحلاف بين الإيزيديين، يكون بإله لليل/الظلام، في ذات الوقت الذي هو إله للنهار/النور. بهذا يكون الإله الإيزيدي، هو الإله الذي قدرته على إمكان الخير، كقدرته على إمكان الشر، هو المبتدىء والمنتهى.

إن فكرة عبادة الإله الكوني الشمولي، بوجهيه الأسود والأبيض، الأهريماني والأهورامزدي، هي فكرة قديمة جداً، وأصيلة في الفكر الديني. فدين الإنسان البدائي كان ديناً متمركزاً حول مدار إله كامل في صورته وقدرته، إله مطلق في شره وخيره. وإن الجغرافيا الإلهية في منظور الإنسان البدائي، هي جغرافيا كوسموغونية/كونية، لاتعرف الحدود بين الخير والشر، بين إله أبيض وآخر أسود، أو ألوهة مظلمة وأخرى منيرة، فالخير والشر، الأبيض والأسود، النور والظلام، كلها توائم أزلية متجسدة في الذات الإلهية الواحدة. والإله الكوني الشمولي، عندما يجرّد من نفسه ظلاً له، يحمله مسؤولية الموت وشرور الحياة، لابدّ له من الإمساك بخيوط القوتين الكونيتين بذراعيه الإثنتين، باليمنى يمسك قوة الحياة والخير، وباليسرى قوة الموت والشرّ. وهنا تغدو مسألة إسترضاء وجه الإله الأبيض، وإتقاء غضب وجهه الأسود، الموضوع الأساسي للعبادة والطقوس. من هنا نستطيع أن نفهم الخصيصتين المتناقضتين للأم الكبرى للعصر الحجري، أول إله شمولي عبده الإنسان. كما نستطيع أن نفهم إستمرار هاتين الخصيصتين في وريثات الأم الكبرى.(١٢) ولقد عبر إنسان العصر الحجري، الحديث عن وجهي عشتار/الإلهة الأم المظلم والمنير، بأن مثلها في هيئة مزدوجة. ففي معابد "شتال حيوك، نجد الأم الكبرى في بعض المنحوتات الجدارية، وقد إزدوجت في شكلين إثنين متطابقين، يولد منهما الإله الإبن - الثور، وهذان الشكلان ليسا تعبيراً عن إلهين منفصلين، بل هما تعبيرٌ عن الإلهة الواحدة للعصر النيوليتي ذات الوجهين: وجه تديره نحو الحياة، وآخر نحو الموت.(١٣) إن ثنائية الخير والشر المتجسدة في ذات الإله/الآلهة الواحدة، لم تكن في البدء على المستوى الإيماني، ثنوية إنحيازية لصالح الإله في وجهه الأبيض، ضد الإله في وجهه الأسود، وإنما كان

الإلــه معبــوداً في كليتــه: بوجهــه الأكمــل، وصــورته المثلى، أي بإعتباره خيراً وشراً على حدٍّ سواء. ولكن صورة الإله الأسود، قد بدأت تزداد قتامةً، وتنفصل عـن صـورةِ الإلــه الأبـيض، حتـى زالـتْ عنهـا صـفةُ الألوهة، متحولةً إلى نقيضها. ذلك أن التركيزَ المتزايد على الوجـه المضيء للقـوة الإلهيـة، وإستبعاد وجهها الأسود، قد أدى بالضرورة إلى ظهور الشيطان مرافقاً للـرحمن، وقـام كـل إلــه أبـيض، بإبتكـار شـيطانه الأسود، فحمله شرورَ العالم.(١٤)

على الرغم من أن الإيزيدية، قد بُحثت، ودُرست علـى مسـتوى الآخـر، بأنهـا ديــن الشـيطان، وديــن الشرك بالله، وإلى ماهنالك من دعاوى مغرضة، إلا أن حقيقة الديانـة الإيزيديـة ونصوصهاالميثية، تجعلنا أمام لوحةٍ مغايرةٍ تماماً. فالإله الإيزيدي (خوه دي ـ طاووسي ملك) هو إله كوني شمولي: شموليٌ في خيره وشـره، في نــوره وظلامــه، في بياضــه وسـواده. ولا توجـد علـى الإطلاق إرادةٌ تعلو إرادتـه، لـذا فهـو لم يخلق شيطانه بذاتـه، وإنمـا هـو بدعـةُ وإختـلاقُ مـن الآخـر. إن جغرافيــة الألوهــة الإيزيديــة، لاتعــرف للشيطان، إبلـيس، بعلزبـول، بعـل، مكانـاً لهـا. وهـي مصطلحات مبتدعـة ومختلقـة، وبالتـالي غريبـة كـل الغرابة عن القاموس الإيزيدي.

إن الإله الإيزيدي على المستوى الأثيوميثولوجي، في رأيـي، هـو إمتـدادٌ للإلــه/ الآلهـة، الكوسموغـوني/ الكوسموغونيـة، الأول/الأولى، حــين لم يكـن بمقـدور الشـر إعـلان إنفصـاله كجـزء متمـرّدٍ عـن الألوهـة كوحدة شمولية كونية، فـ "إنانـا" السومرية، كانت سيدةً للسماوات والعالم النوراني، وسيدة لعالم الموت وظلمـات العـالم السـفلي، وتكـررت هـذه الألوهيـة المزدوجة في شخصية عشتار البابليـة، الـتي تظهرها الأساطيرُ تارةً إبنةً لـ "سن" إله القمر، وتـارةً إبنـة لـ "آنـو" إلـه السماء. فكإبنـة لآنـو، كانـت عشـتار إلهة للخصب والحب ومتـع الحيـاة. وكإبنـة لسـن، القمـر، حـاكم الليـل، كانـت إلهـة للـدمار، وسـيدة للحـروب والمعـــارك(١٥). إن هـــذه الألوهيـــة ذات الطـــابع الأمومي/الأنثـوي الصرف، كـأن لم يكـن بالإمكـان أن تستمرَ في سطوتها إلى مالانهاية، لأن الآخـرَ الـذي هـو الـذكر، فكّـر أيضـاً بنيـل نصـيبه منهـا، وبالتـالي المشاركة في صنع التاريخ الألوهي القداسوي. لهذا كان لابدٌ من بروزِ الإبن، كإلـه ذكـوري ناشـيء، إلى جانـب أمه، كإلهة كونية شمولية.

روح العـالم في الأسـاس، قائمـة علـى مبـدأ الشـيء وضده. هذا المبدأ الذي أطلق عليـه في الفكـر الصـيني القديم إسـم "يـن"/المبـدأ السـالب، وينتمـي إليـه كـلٌ من القمر والأنثى، يقابله الـ "يـانغ"/المبـدأ الموجب، الـذي ينتمـي إليـه كـلٌ مـن الشـمس والـذكر، ومـن تفاعـل هـاتين القـوتين المتكافئتين، تسـتمرُ حركـةُ العــالم ومكوناتــه الــتي تتــداخل فيهــا القوتــان فتتعــادلان أحيانــاً(١٦)، وتغلـب إحـداهما الأخـرى أحيانـــاً، دون أن تلغــي الواحـــدةُ نظريتهـــا. إن الميثولوجيـا البابليـة والسـومرية، هـي الميثولوجيـا الأكثـر تعـبيراً عـن حالـة اللاحـرب واللاسـلم هـذه. فبـالرغم مـن إنتصـاب دوموزي/تمـوز كإلـه ذكـوري ناشيء، إلهاً إبنـاً حينـاً، وإلهاً عاشـقاً أحيانـاً أخـرى، في حضرة الألوهة الكونية الشمولية إينانـا/عشـتار، فـإن حالــة التــوازن بــين القطــبين الإلهــيين: القطــب

الـذكوري/اليـانغ، والقطـب الأنـوثي/الـين، ظلـت قائمةً حتى مراحلَ متأخرة مـن الأسـطورة. ففـي شكلها الأقـدم كانت عشتارُ روحاً للنبـات، تقضـي جزءاً من السنة في باطن الأرض، وجزءها الآخر في نسغ الحياة النباتية، إلهة مزدوجـة تمثـل العـالمين، وتنتقل بينهما دون أن تفقد بإنتقالها إلى واحـد، تأثيرَها على الآخر. وعنـدما أخـذت بـالخروج مـن مملكـة الطبيعـةِ والتحـول تـدريجياً إلى سـيدةٍ لهـا، بدأت صورتها المزدوجة بالإنقسام، وظهـرت بـدلاً عنها صورةُ الأم والإبنة، حيث تابعت الأم مسيرتها نحو الأعلى، لتأخذ مكانها اخيراً بـين آلهـة السـماء، وتركـت إبنتهـا حبيسـة الحيـاة الطبيعيـة ودورة الإنبـات السـنوية. إلا أن هـذا الإنقسـام لم يـتمّ تكريسـه نهائيـاً، وبقيـت الأم "ديمـتر" والإبنـة "بيرسـفوني"، في المستويات السرّانية للأسـطورة إثنـتين في واحـدة، وواحـدة في إثنـتين. أمـا في الميثولوجيـا الـتي لم يقـيض لهـا أن تتـابع خطـة تطورها الأمومي، فقد تحول شقُّ عشتار الآخر، إلى إبنٍ، أسلمته دورة الطبيعـة، وتابعـت مسيرتها مـع آلهة الذكور نحو الأعلى. إلا أنها هنـا أيضـاً، بقيـت متحدةً معه عند المستويات السرّانية للإسـطورة. وبقي تموزَ شقَّها الآخرَ، وَجانبهـا الـذكري الكـامن معكوساً نحو الخارج(١٧).

مايهمنا هنا، هو تقرّي الوجه العشتاري بملامحـه الذكوريـــة/التموزيـــة، في كـــل مـــن الإســـطورتين الســومرية والبابليــة، ومــن ثــم مقارنتــه مــع ذات الوجــه بملامحــه الطــاووس/ملكيــة في الإســطورة الإيزيدية.

إن فرضـية هـذا البحـث، قائمـةً علـى أسـاس الإعتقـاد بالتعـالق الأثيوميثولـوجي، بـين الـنص الميزوبوتـامي، بإعتبـاره نصـاً سـابقاً، والنص الميثـي الإيزيدي، بإعتباره نصاً لاحقـاً. وسـوف تحـاول هـذه الدراسـة الكشـف عـن خيـوطِ ومفاصلِ التعـالق بـين هذين النصين: السابق واللاحق، لنستشف في النهايـة، كيـف أن طـاووس ملـك الإيزيـدي/الوجـه الآخـر للألوهـة الكونيـة/الشـمولية/الله ـ خـوه دي، هـو دوموزي/تموز الميزوبوتامي/الوجه الآخر لـ إينانا، أو عشتار/الإلهة الكونية الأم.

طاووسي ملك/تموز الإيزيدي الأكبر

إن الإسطورة ـ على مـر الزمن ـ هـي تحـولٌ في التحـول. وحسـب كلـود ليفـي شـتراوس، فـإن هـذه التحولات التي تحصل بين رواية للإسطورة الواحدة، وأخرى، أو من إسطورةٍ إلى أخرى، أو مـن مجتمـع إلى آخر بالنسبة إلى الأساطير نفسها، أو بالنسبة لأساطير مختلفة، تؤثر على هيكلية الإسطورة حينـاً، أو علـى "كودهـا"/الشـيفرة حينـاً آخـرَ، أو علـى المرسـال المقصود منها حيناً ثالثاً، لكن هذه التأثيرات لاتحـول دون بقاء الإسطورةِ إسطورةً. فهـي تراعـي بـذلك مـا يمكن تسميته بـ مبـدأ الإحتفـاظ بالمادة الإسـطورية، وهو مبدأ يعمـل على أن يكون مـن الممكن دائمـاً أن تنشأ عن كل إسطورةٍ إسطورة أخرى(١٨). والإسطورة الـتي سـتحاول هـذه الدراسـة الإشـتغال عليهـا، هـي إسـطورة الصـعود والهبـوط الدوموزيـة/الطاووسـي ملكية، في مستواها الثاني كنص لاحق، والـتي تشكل واحـدةً مـن أبـرز حلقـات تمفصـل الفكـر الميثـي الميزوبوتـامي، بنكهتـه السومرية، مـع الفكـر الميثـي

الإيزيدي. و "دوموزي" هو الشكل السومري للإسم الأكثر شيوعاً: تموز، بينما "إنانا" هي المرادف السومري لعشتار السامية، ملكة السموات. دوموزي هو النموزج الأصلي لكافة آلهة النبت، الذين يموتون وينبعثون ثانيةً مع إنبعاث النبت في الربيع(١٩). إن ثنائية الموت والإنبعاث، التي تتكرر في شخصية دوموزي/تموز، كل سنة، هي تمثيل قدسي طقوسي، للثنائية الفصلية (ربيع ــ خريف) وبذا تكون الإسطورة الدوموزية، ترجمةً لشعورية قوية ومبكرة بوحدة الثالوث الكوسمولوجي/الكون، الطبيعة، الإنسان، وهي محاولةً أنسيةً للحلول في ماهو فوق/بشري، أي بمعنى القفز من ذاته كفيزيقيا إلى الآخر/الإله ككون ميتافيزيقي، ومشاركة الطبيعة أفراحها وأتراحها في هستيريا قداسوية. فالسنة الميزوبوتامية، كانت عبارة عن فصلين فقط: ربيع، الفصل الأخضر وجهة الإخصاب والإنبات، وخريف، الفصل الأصفر، جهة الموت والعذابات. وما إسطورة الصعود والهبوط الدوموزية، والتي إتخذت من هذه الثنائية الفصلية متناً لمادتها الإسطورية، إلا محاكاة بشرية للمافوق/بشري، إستعداداً لعبورٍ مقدسٍ من الظهورات الطبيعية، إلى الظهورات الإلهية في أقدس تجلياتها. وعلى حد قول ميرسيا إلياد، فإن الطبيعة، بالنسبة لمن لديهم خبرة دينية، كلها قابلة لأن تتجلى بوصفها قدسية كونية)٢٠(. إن دورة حياة القمح مثلاً، ليست سوى دورة حياة الآلهة التي تقضي جزءاً من السنة في العالم السفلي، وجزءاً في العالم الأعلى. وجملة الأعمال الزراعية التي يقوم بها الإنسان من حصادٍ وحرثٍ وبذارٍ وماإليها، ليست أعمالاً دنيوية، بل طقوس دينية مقدسة يمارسها على هامش الدراما الإلهي الكوني، مساعدةً لروح الطبيعة على إتمام دورتها السنوية، والعودة مجدداً في الربيع لتهبه غذاء عام آخر. فإذا كانت روح الطبيعة والإنبات في الماضي تغيب في باطن الأرض، ثم تعود دون تدخلٍ من أحد، فإن روح القمح والحبوب تتطلب مساهمةً من الإنسان، وتدخلاً من خلال عمله المقدس وطقوسه وصلواته(٢١). فالفعل الدنيوي، وكل مايقوم به الإنسان على المستوى الحياتي، ماهو إلا تكرار لأفعال الآلهة التي قامت بها في زمن البدايات. وكما تقول الحكمة الهندية: "كما فعلت الآلهة، كذلك يفعل البشر"، تكررت هذه الحكمة على لسان السيد المسيح أيضاً، حين قال: "الحق الحق، أقول لكم من يؤمن بي، فالأعمال التي أعملها، يعملها هو أيضاً، ويعمل أعظم منها، لأني ماضٍ إلى أبي"(٢٢). وإذا كانت دورة الإنبات وحياة الطبيعة، بتعاقب فصولها، قد ألهت من خلال تعالقها على المستوى الميثي/اللاهوتي، بدورة الصعود والهبوط التموزية من وإلى العالمين السفلي والعلوي في الإسطورة العشتارية الأولى، فإنها وعلى المستوى ذاته، قد تعالقت مع دورة الصعود والهبوط الطاووس الملكية في الإسطورة الإيزيدية. فمن هو طاووسي ملك الصاعد والهابط على مدار الفصول؟ وكيف تقرأ ملامحه في الميثولوجيا الإيزيدية؟ كيف تتشاكل صورة دوموزي/تموز في الإسطورة العشتارية الأولى، مع صورة طاووسي ملك في الإسطورة الإيزيدية؟ وهل يمكن القول بأن دوموزي/تموز/طاووسي ملك، كلها أسماء لمسمى

واحد؟ وإن كان طاووسي ملك، على مستوى الدور والوظيفة، ليس إلا إنزياحاً عن النموذج الأصلي دوموزي/تموز. كما تذهب إليه هذه الدراسة - فما هي الملامح التموزية في شخصية طاووسي ملك؟

في المصطلح

بالرغم من علوّ شأن طاووسي ملك، بإعتباره إلهاً كلي القدرة في الديانة الإيزيدية، إلا أنه لايزال كفكرة لاهوتية أصلية، يعوم في جو من الضبابية والسرانية الملغزة، سواءً على مستوى الباحث الخبير، أو على مستوى المؤمن المستسلم لأقداره. قلةٌ قليلة من الباحثين والدارسين، حاولوا الإبحار في هذا "الشمال"، ربما لصعوبة عبوره، فبات شمالاً إشكالياً بين كرّ الخالق، وفرّ المخلوق. لذا فطرق باب موضوع شديد الحساسية كهذا، لا بدّ وأن يفتح المجال أمام العديد من الإشكاليات. وأولى هذه الإشكاليات، هي إشكالية المصطلح، وفي خصوص الإشكالية الإصطلاحية حول أصل فكرة طاووسي ملك/تاوز، وحيثياتها من الناحية المورفولوجية والميثولوجية، هناك أربع فرضيات رئيسة مطروحةٌ للنقاش:

الأولى: فرضيةُ التعريب والأسلمة

دعاة هذه الفرضية(٢٣)، يعيدون لفظة الـ "طاووس" الإيزيدية إلى الطوس، والطوس لغةً، حسب زعمهم، هي كلمة عربية، إسلامية صرفة، وتأتي في اللغة بمعنى حُسْن الوجه ونضارته، ومنه إشتق "طاووس". ويعدّ صديق الدملوجي من أكبر المروّجين لهذه الفرضية، وأكثرهم تحمساً لها، إذ يتحاجج في كتابه الموسوم بـ "اليزيدية" بقوله: "إنّ كتب السير والتاريخ والتفسير، تدل على أن الملك النبوذ قبل أن يُطرد من الجنة، كان يُسمى بـ "طاووس الملائكة" للطافة شكله، وجمال صورته(٢٤)، وفي بحثٍ آخر لنا، أخضعنا هذه الفرضية للتنظير، وعلى مستوياتٍ عدة، فبدت لنا فرضية "فقيرة" في محاججتها، ميثولوجياً، مورفولوجياً، ومنطقياً(٢٥)، ثم بيّنا كيف أن الإيزيدية لاتسبق الإسلام فحسب، بل والميلاد أيضاً بقرونٍ عديدة.

الثانية: فرضية الشمسنة

دعاة هذه الفرضية يرون بأن طاووسي ملك، هو شمس/شمش، أو شماس، إله الشمس البابلي ذاته، والذي يتطابق مواصفاته مع مواصفات طاووسي ملك، بإعتبارهما مرموزان إلى الكمال، وإلهان للشمس والحياة السعيدة. وكان إله الشمس/شمش/شماس في معتقدات العراق القديم، يمثل بدائرة ذات أربعة أشعة، تتخللها أشعةٌ مجعدة، كدلالة على المعبود الشمسي. أما رمز طيران الشمس وحركتها، فكان يصوّر على شكل كرة ضوئية ذات أجنحة، ومذيلة بذيلٍ من الأشعة على شاكلة ذيل طائر. ولإله الشمس/شماس في ميثولوجيا العراق القديم دورٌ مماثل لدور الشيخ شمس/شيشمس/طاووسي ملك، فكلاهما يمنحنان العالم النور والحيوية. إضافةً إلى تجسيدهما للخير والكمال المطلق في ذاتيهما(٢٧).

الثالثة: فرضية "المثرنة"(٢٨)

أصحاب هذه الفرضية، يخلصون إلى القول: بأن الإيزيدية هي بقايا الديانة الميثرائية، وطاووسي ملك - حسب زعمهم - هو رب الأرباب الميثروي/ميثرا نفسه. كلاهما يجسّدان الخيرَ والشرّ

معاً كقوتين إلهيتين في ذاتيهما. فـ "طاووسي ملك" هو الوجه الآخر للألوهة، بل هو الإله/خوه دي ذاته، وإسمٌ من أسمائه، حسبما يورد في التراث وعلم الصدر الإيزيديين. والإله الإيزيدي الواجب عبادته، كما أسلفنا هو الإله الشمولي المطلق الكلي القدرة في خيره وشره، والذي لا حدود في صورته، بين الأبيض والأسود. إن ملامح الإله الأكبر/ميثرا، تتشاكل إلى حد كبيرٍ مع صورة الإله الإيزيدي هذه (إثنان في واحدٍ) ففي ذات الوقت الذي يُعبد فيه ميثرا كإله للخير والبركة والحياة السعيدة، يُعبد أيضاً على أنه إله للحرب والكوارث. وعلى زعم دُعاة هذه الفرضية، فإن ميثرا يشبه لوكوس القديم (إبن الله، أوالكلام الإلهي) فهو إنبعاث الله وندّه وسلطانه (..) والأمر يشبه إلى حد كبيرٍ كون "طاووسي ملك" إنبعاثاً من (الله) ومسؤولاً أمامه، ونداً له، لحماية العالم وحفظه حسب إعتقاد الإيزيدية. وقد إنبعث فيه بالتناوب ستة آلهة، جميعهم عبارة عن ذاتية واحدة(٢٩).

الرابعة: فرضية تموز/البؤرة

أما دُعاة هذه الفرضية، فيرون أن لفظة طاووس/تاوز/طاوز، مشتقة ومحرفة من تموز، وتموز هو أسم الإله البابلي المقابل لمرادفه السومري/دوموزي. وأصحاب هذا الرأي، يرون تشابهاً كبيراً على مستوى الدور والوظيفة بين طاووسي ملك في الإيزيدية، وتموز/دوموزي في الديانات السومرية والبابلية: كلاهما يشكّلان مع ذات الإله/الإلهة إقنومين في واحد. ومن المرجح جداً، أن تكون لفظة تيئوس THEOS اليونانية، وزيوس ZEOS المسيحية لاحقاً، مشتقة من تموز/تاوز(طاوز)/دوموزي، والتي تفيد على المستويين المورفولوجي والميثولوجي المعنى ذاته، أي رب الأرباب، فتكون بذلك طاووس/تاوز(طاوز)/تيئوس/زيوس، كلها ألفاظ متقاربة ومسنودة إلى مرجعية واحدة، هي تموز/دوموزي في كونه البؤرة الإسطورية الأولى. إن هذه الدراسة، تتخذ من الفرضية الأخيرة، أساساً نظرياً لتحركها، وستحاول من خلال طرحها لحججها، تقري ملامح وجه تموز الإيزيدي، في تخوم محاكاته لـ تموز البؤرة، أي تموز السومري.

إن أية محاولة لدراسة الطقوس التموزية في الإيزيدية، لابد وأن تعبر في زمانين، يعتبران الأقدس، والأكثر إشكالاً في تاريخ وميثولوجيا هذه الديانة.

الزمان الأول: زمان الإحتفاء بعودة السر المقدس/زمان الحضور

كل شيء يبدو في حضرة هذا الزمان بهيج، فرح بقدوم ذاك السر من رحلته الشاقة المقدسة. هذا الزمان، هو من الأيام، يوم الأربعاء، ومن الشهور، شهر نيسان، ومن الفصول، فصل الربيع، ويصادف في الأربعاء الأول من كل نيسان حسب التقويم الشرقي/الكريكوري (تتأخر السنة الشرقية عن السنة الغربية/الميلادية بـ ثلاثة عشر يوماً)

الزمان الثاني: زمان إستمطار الحزن على رحيل السر المقدس/زمان الغياب

وهو زمانٌ كئيبٌ بكل أشيائه، إلى جانب كونه زماناً عنيفاً لرحيل ذاك السر إلى العالم الآخر/عالم

الأموات. يمتد هذا الزمان باستمطاره للعنف والكآبة من ٢٣ ـ ٣٠ أيلول، حسب التقويم الشرقي.

إن هذين الزمانين، يشكّلان في رأيي، إنزياحاً عن زمانين كانا في البدء، هما زمانا إسطورة القمح الميزوبوتامية وأسفاره بين الموت والحياة، كميتٍ حي حيناً، وحي ميتٍ حيناً آخر.

المفهوم التاريخي والوجودي للزمان:

الزمان التاريخي، هو ذلك الزمان العادي "الضعيف"، الذي يجري الإنسان بكل أشيائه معه، فهو زمان مؤنسن إن صح التعبير. هو زمان لتأريخ الإنسان وأشيائه، وإلى جانب كونه زماناً محدداً ومغلقاً، فهو أيضاً زمان لا يعيد نفسه. ويسمي ميرسيا إلياد هذا الزمان، بالزمان الدنيوي أو الديمومة العادية التي تندرج فيها الأفعال المجردة من المعنى الديني(٢٠). وإذا كان هذا الزمان (التاريخي) زماناً منسياً في "خبر كان"، فإن الزمان الوجودي هو زمان "سيكون". فالزمانية الأصلية الحقيقة تصير في حالة الزمانية إبتداءً من المستقبل الحقيقي، حتى إنها لتوقظ الحاضر بأن تكون هي مستقبلاً قد كان، فالظاهرة الأولية للزمانية الأصلية الحقيقية إذا هي المستقبل(٣١).

المفهوم الميطيقي للزمان:

على العكس من الزمان التاريخي، فإن الزمان الميطيقي، هو زمان قوي، غير محدود ومفتوح على إحتمالات وإمكانات لاحصر لها. هو زمان فوق/بشري، يتأسس عليه تاريخ الآلهة، فهو زمان مؤله. كأن نقول مثلاً: في ذلك الزمن البدئي، حين لم تكن السماء قد إنفصلت عن الأرض، حط طاووسي ملك، على هيئة طير الطاووس على شجرة الهرهر الأزلية. لاشك أن زماناً كهذا، لهو زمان مطلق ومفتوح، فهو زمان كان، ويكون، وسوف يكون. إنه زمان يليق بالآلهة وحدها، ولاتطال اليد الأنسية إليه. وبما أن الإنسان يحتذي حذو آلهته، ويسعى لمحاكاتها في أفعاله وتصرفاته اليومية، وبالتالي تصبح الآلهة، على المستوى الأثيولوجي، الأصل والبداية، فإن الزمان الميطيقي المؤله، يكون بهذا أصلاً يتأسس عليه الزمان التاريخي والوجودي. وما يميز هذا الزمان، هو أنه زمان قابل للتكرار والتحيين، فهو زمان يُعاد توالدياً من خلال عبوره بقمم مقدسة لا حصر لها. هذه القمم المقدسة على مستوى اللغة العادية تسمى بالأعياد. فالعيد كقمة زمانية مقدسة، هو في الأصل محاولة أنسية لتحيين اللحظات المافوق/بشرية، إذ يعيد الإنسان فيه ويكرر ماقامت به الآلهة من أفعال في الزمن البدئي. إن حضور المؤمن في العيد، وفي كرنفالاته الطقوسية، هي محاولة منه للعيش قريباً من أنفاس آلهته، وبالتالي إختزال تاريخه في تاريخ الآلهة. وبما أن الآلهة حاضرةٌ في كل زمان ومكان، وهي موجودة ميطيقياً، فإن محاولة الإنسان الديني لإستعادة الزمان المقدس، هي محاولة إستحضار لذاته (الموجودة في زمانٍ ومكانٍ محددين) في حضور الذوات الإلهية، ومماهاة وجوده في وجودها. وكما يقول ميرسيا إلياد، فإن الإنسان الديني، منذ البداية، يقيم نموذجه الخاص الذي يريد بلوغه على الصعيد الذي يفوق ما هو بشري. وهو الصعيد الذي كشفت عنه الإسطورة. إنه لايصير إنساناً حقيقياً إلا

بالتوافق مع ماتعلمه الأساطير، ومحاكاته للآلهة. بهذا يكون الحنين إلى زمان الأصل/زمان الأعياد، على المستوى الوجودي، حنيناً إلى الإله الذي ينوجد بوجوده.

القمة الأولى/ زمان الأربعاء الأحمر

لهذا الزمان مسميات عدة: زمان/ عيد الأربعاء الأحمر، زمان البدء/رأس السنة الجديدة، زمان الأربعاء النيساني، زمان الباسمبار، زمان البيض الملون/الهيكه سور.. إلخ. تصادف طقوس التحيين لهذا الزمان، الأربعاء الأول من كل نيسان، حسب التقويم الشرقي/الكريكوري. هذا الزمان في الأصل، هو عبارة عن ثالوث زماني على ثلاثة مستويات: اليوم/الأربعاء، الشهر/نيسان، والفصل/الربيع. ترى لماذا هذا الثالوث الزماني المقدس؟ وماالدواعي والخلفيات الميثولوجية والثيولوجية الكامنة وراء تقديسه في الإيزيدية؟

رغم أن للأربعاء مكانته القدسية الخاصة لدى الإيزيديين، فهو يوم قداسويّ لتحيين هنيهات ملاكهم الأكبر: طاووسي ملك، ومعاصرته، إلا أننا نستطيع سماع الصدى القدسي لهذا اليوم، على إمتداد الكرد، بفضاءاته وموزاييك شمالاته، بإعتباره يوماً للروح القدس، الكلية القدرة:

"الأربعاء يوم الهيّ
مسكون بلظى الالام
والعذابات.
إنه جهة الفرح،
والسعادة"(٣٣)

إن هذا النشيد الذي يتردد على ألسنة الفتية والفتيات الكرد، أيام مناسبات الخطبة والزفاف، إن دلّ على شيء، فهو يدلّ على المكانة القداسوية التي بلغها الأربعاء في وعي الإنسان الكردي. هذا الإدراك القداسوي بـ "جهة الأربعاء" لم يقتصر على حدود الميثولوجيا الإيزيدية وحسب، إنما شمل الكرد قاطبةً، وبمختلف جهاته وجغرافياته الدينية، إلى درجة أن أوساطاً واسعةً من الكرد، يكتون القدسية والإجلال ليوم الأربعاء، من دون إدراك، أو فهم للبعد الديني والأثيوميثولوجي له. أما في الإيزيدية، فالمسألة مغايرة تماماً: إذ أن الواجب الديني يفرض على كل ايزيدي التحيين القداسوي لهنيهات وأفعال ملاكهم الأكبر طاووسي ملك. فهو الأربعاء، زمن ليتورجي، يتكوّن من تحيين لحدثٍ جرى في ماضٍ ميطيقي، "في البدء"، وهو زمن مقدس، قابل للإستعادة والتكرار بلا حدود(٣٤). وفي دراسة هذا الزمان الليثورجي وقراءته على المستويات الأفقية والعمودية، سيبدو لنا زماناً مشتتاً بين كونين: كون الإنسان، وكون الآلهة.

أربعاء الخلق

يرد ذكر الأربعاء في الميثولوجيا الإيزيدية، بأنه يوم بداية النهاية: بداية الخلق، ونهاية العماء الكوني، بداية النظام ونهاية الفوضى. فهو يوم إنتهاء الله من عملية الخلق، وإنهائه لحالة الفوضى الكونية، فمن "دعاء الخليقة":

"الهي وضع الهيكل،
في السبت كساه،
وما أن حلّ الأربعاء،

كانت الخليقة على اتم حالها"

يفهم من هذه السبقة، أن الأربعاء هو اليوم الذي أتم فيه الآباء الأوائل للبشرية/الآلهة خلق العالم، فهو يوم كمال الخلق.

أربعاء الموتى

الأربعاء هو يوم زيارة الموتى لذويهم الأحياء في الميثولوجيا الإيزيدية. لذا أختير هذا اليوم، كزمان قداسوي لتهيئة العشاء الرباني وتوزيعه كصدقة على أرواح الموتى الأحياء، ظناً من الإيزيديين بأن موتاهم، سوف يزورنهم، قاطعين بذلك مساحات الموت، بأربعاء من الروح. وحسب إعتقاد الإيزيديين، فإن مقابرهم حية ترزق. ومالأزمان القداسوية في الإيزيدية، وعلى رأسها زمان الأربعاء، إلا برازخ لعبورات مقدسة، بين مدن الموتى ومدن الأحياء. أما موت الإيزيدي في تخوم الجغرافيا الأربعائية، فيعدّ من الميتات المحظوظة، إذ أن الملاك الأكبر طاووسي ملك، يكون في إنتظار موتاه/موتى الأربعاء لإيداعهم في جنات الخلد.

أربعاء السكون والراحة

في هذا اليوم، يُحرّم على الإيزيدي دينياً ممارسة أي عمل يخترق به سكون الأربعاء. هو يوم "للنرفانا" الإيزيدية، كي يتقمص المؤمن الإيزيدي بروح إلهه، حتى الإستحمام وأعمال الغسيل محرمة في هذا الزمان، ليتسنى له المشاركة في صنع تاريخ إلهه. كما أن الأربعاء هو خاتمة الأيام في إسبوع البدايات، حيث فيه إنتهت الآلهة من وضع اللمسات الأخيرة للتكوين والخليقة. الأربعاء إذن، هو زمان هروب الآلهة إلى السكينة والراحة، كما هو زمان إستسلامها لسطوة ذواتها، بعيداً عن صخب الآخر/الإنسان وضجيجه.

أربعاء طاووسي ملك

إن الجانب الأكثر قداسوية في هذا الزمان، هو كونه زماناً للهبوط الطاووس ملكي، وظهوره على الأرض، كأول مبشر ببدء الحياة في الكينونة. هو زمان فرح الثالوث الكوسموغوني الأكبر (الكون، الطبيعة، الإنسان) وبهجته بقدومه القدسي. لذا فزمان الأربعاء، هو زمان ممتفوق وبإمتياز على إمتداد الميثولوجيا الإيزيدية. وهو بميزيته الألوهية القداسوية هذه، يرتقي إلى مصاف الزماني الكوسموغوني الشمولي، لتصبح كل الأربعاءات اللاحقة من بعد الأربعاء البدئي، جغرافية إلهية، يرسم فيها الإيزيدي تضاريسَ مقدساته، وملامح طاووس ملكه، بإعتباره مبتدأ ومنتهىً. تقول الإسطورة:

"حين كان العالمُ عماءً كونياً، ولم تكن الأرضُ قد إنفصلت عن السماء، هبط طاووسي ملك في هيئة طاووسية (نسبة إلى طير الطاووس) وحطّ على شجرة الهرهر السرمدية، وما أن نزل، كانت الخليقةُ على أتمّ صورة لها. كان ذلك في زمان بدئي، أي في الأربعاء الأول من نيسان"

إن قداسوية الإله الرمز/طاووسي ملك، في هذه الإسطورة خاصة، وفي الميثولوجيا الإيزيدية عامة، تنبع من كونه إلهاً فاعلاً في ولادة البدايات: بدايات كل شيء. هذا الدور القداسوي لـ طاووسي ملك، كإله فاعل، يحيلنا إلى قداسوية أخرى، على مستوى ثالوث الحدث (زمان، مكان، فعل/شخصية).

الزمان القداسوي

الزمان الأكثر قداسويا في الميثولوجيا الإيزيدية، هو الأربعاء الأول من كل نيسان، ولكونه زماناً نقياً، قوياً ومتفوقاً بإمتياز، فإن الإيزيديين، يعيدونه في ذواتهم، بإتخاذه زماناً للعيد، إذ يقلدون فيه إلههم/آلهتهم، ويكررون ماقامت بها من أعمال قداسوية في فضاء من الحنين الأبدي إلى البدايات. فالإنسان إذ يشترك طقسياً في "نهاية العالم" وفي "تجدد خلقه" يصبح معاصراً لـ ذلك الزمان، وبالتالي يولد ولادة جديدة، ويعود إلى بدايات وجوده مع ذلك الإحتياطي من القوى الحيوية، دون أن يمسها شيءٌ، مثلما كانت في لحظة ولادته.

المكان القداسوي

إن قداسوية المكان، هي من قداسوية المقيم فيه. لذا تعتبر شجرة الهرهر السرمدية، والتي حطَ عليها طاووسي ملك، في زمان البدايات، واحدة من أبرز وأقدس المراكز الكوسموغونية في الميثولوجيا الإيزيدية. وحسب هذه الميثولوجيا، فإن الهرهر هي الشجرة/القمة الكونية الوحيدة التي برزت وسط العماء الكوني.

الفعل القداسوي

إن الشخصية القداسوية التي تتحرك في جغرافية قداسوية زمكانيا، لابد وأنها ستؤسس لفعل قداسوي، قابل للتكرار والإعادة إلى ما لانهاية. وهذا مانراه في عيد طاووسي ملك، إذ يحاول الإيزيديون من خلال ممارستهم لطقوس العيد، معاصرة تلك الأفعال الطاووس ملكية، ودمج تاريخهم الدنيوي في تاريخهم الديني.

أربعاء البيض

يُعد البيضُ من أبرز رموز هذا الزمان/العيد على الإطلاق. فالبيضة بطقوسها، هي الصفر النونية/المركز(٣٥)، وكل ماخلا ذلك، يُعد طقوساً طرفية، تدور في فلكها. إن الواجب الديني يفرض على الإيزيدي، في هذا العيد/الأربعاء الأحمر، إستحضار البيض بقوة، مع حضور لوني قوي، كدلالة على حضور أربعائي قداسوي قوي. لكن لماذا هذا الحضور الراجح والقوي للبيضة؟ وماذا يعني هذا الحضور، في مستوياته الرمزية والسرانية؟ وماعلاقة هذا الحضور، بالحضور الطاووس ملكي، من حيث كونه طقساً أربعائياً من طقوس إعادة وتكرار الزمان البدئي/زمان طاووسي ملك؟

البيضةُ في مستواها الرمزي، هي إختزالٌ جميل لزمان البدايات. هي تكثيفٌ لقصة الخليقة، حين أراد لها الإنسان/الإله الأول، أن تكون، فكانت. البيضةُ هي روح العالم، وإكسير الحياة/الحيوات، هي الكمَون الذي تنطلق منه كل عملية خلق. إن ضرورة حضور البيض في الزمان الطاووس ملكي، لهي دلالة واضحة على حضور القوة الإخصابية للعالم. لذا فكل الطقوس التي تدور في فلك البيض (التباري، التكاسر، زفاف اللون، والتبرك بالقشور القدسية.. إلخ) ماهي في النهاية إلا تحييناً لفعلٍ مقدس، حدث في الزمن البدئي. إن طقس التباري والتكاسر الذي يبتدىء بالبيض وبه ينتهي، هو طقس غني وكثيف بدلالاته ورموزه، وبقراءة تأويلية، نستشف مايلي:

١ـ إن كسر البيضة، كمحصلة لفعل التكاسر/المكاسرة، يعني على المستوى الرمزي،

المشاركة في فعل الفقس، أي فقس البيضة، وبالتالي المشاركة في فعل الخلق الذي تم في الزمن البدئي، بفعل إلهي مقدس.

٢ـ التباري على كسر البيض، هو في المحصلة، تبارٍ على القوة الإخصابية والكفاءة في فعل الخلق والتأسيس له. فإعلان المتباري لقساوة أو قوة بيضته على كسر بيضة خصمه، هو إعلان على قوته الإخصابية المتفوقة الراجحة والجديرة بفعل الخلق أمام قوة خصمه المتنحية.

٣ـ البيضة على المستوى الرمزي، هي عبارة عن كون صغير MIKROKOSMOS الذي إنبثق منه الكون الأكبر MAKROKOSMOS.

أما القشور الناتجة عن فعل المكاسرة/التكاسر، فهي قشورٌ لها دلالاتها العمقية في هذا العيد: فلأنها قشورٌ للقوة الإخصابية، وقشورٌ ناتجة عن فعل الإخصاب المقدس، الذي مارسته الآلهةُ في البدء، ليأتي الإنسانُ من بعده، ويكرر الفعل ذاته في زمان مقدس، فإن الإيزيديين يذرون تلك القشورَ القداسوية على حقول كرومهم ومزروعاتهم وحظائر حيواناتهم، إيماناً منهم بأنها سوف تزيد وتضاعف من عطائها وبركتها وخصوبتها. ولهذا، ولقوة دلالة البيضة، ومكانتها القدسية في عيد طاووسي ملك، فإنه يُسمى أحياناً بعيد البيض. ولو بحثنا عميقاً في تفاصيل هذا العيد وطقوسه المقدسة، فسوف يتضح لنا كيف أن هناك علاقة جد قوية بين البيضة بإعتبارها رمزاً للخصوبة والطاقة الجنسية المولدة، وبين الزواج بإعتباره رمزاً لفعل الخلق المقدس. من هنا يتضح لنا، سبب كون الشهر الذي يصادف فيه هذا الزمان، أي نيسان، شهراً محرماً على الإيزيدي/الإيزيدية، بالزواج والزفاف، فهو شهر الإستذكار بالزواج البدئي، زواج الآلهة. ففي مطلع السنة البابلية الجديدة/الأكيتو في أوائل نيسان حسب التقويم البابلي، كانت طقوس الخصوبة الجنسية تستعاد وبكامل أبهتها، ففي يوم السنة الجديدة تنام عشتار، بصحبة عشيقها تموز، ويستعيد الملك هذا الزواج المقدس الميثي بالإتحاد طقسياً مع الإلهة، أي مع أمة/ كاهنة المعبد التي تمثلها على الأرض في حجرة سرية، حيث سرير زفاف الإلهة. فالإتحاد الإلهي يضمن للأرض خصوبتها، إذ عندما تتحد "ننليل" مع "إنليل" يبدأ إنهار المطر. هذه الخصوبة عينها، يوفرها إتحاد الملك الإحتفالي، إتحاد الزوجين فوق الأرض، فالعالم يعيد ولادة نفسه كلما تمت محاكاة للزواج المقدس، أي كلما تم إتحاد الزواج. فالزواج يعيد ولادة السنة، وبالتالي يهب الخصب والوفرة والسعادة(٣٦). لذا يحرم على الإيزيدي/الإيزيدية، الزواج وعقد النكاح في هذا الشهر المبارك، شهر الأربعاء الأحمر، لأن الآلهة حسب الميثولوجيا الإيزيدية، وميثولوجيا الأربعاء الأحمر على وجه الخصوص، تتزاوج فيما بينها، وتقوم بفعل الخلق المقدس.

في كل ربيع، بعد أن تستقبل الحقول المحروثة بذارها، كان يحتفل رجال سومر ونساؤها بإنبعاث تموز الذي يبجلونه بوصفه إله الإنجاب والتوالد، رمز الرجولة التي تهفو إليهاإلهة الأرض(٣٧). ولقداسوية شهر نيسان في الإيزيدية، مرجعيته الميثية، حيث يقال: نيسان عروس السنة، ولا ترضى

بعـرائس تنافسـها في زفافهـا. وإن كانـت للأسمـاء دلالاتها الميثولوجية والرمزية في ثقافات الشعوب، فإننا سوف نستشف مدى قداسوية هذا الشهر لدى الإيزيديين، حين يقع إختيارهم على "نيسان" كاسم محبوب للإناث. إضافة إلى كل ذلك، فإن نيسان هو شهر الراحة والتقرب من الآلهة، شهر الأفعال المقدسة التي قامت، وتقوم، وستقوم بها الآلهة، هو الشهر الذي يتكرر فيه زمان البدايات، حين قامت فيه الآلهة بفعل الخلق الأول، والتأسيس لتاريخها. إنه شهر الإختزال الإلهي والبدايات المقدسة.

على إعتبار الإيزيدية هي واحدة من الديانات الطبيعية القديمة، فإن الكون حسب فلسفتها، يدخل مع الطبيعة والإنسان في وحدة ثالوثية كوسمولوجية، لاإنفصام فيها. ففي الوقت الذي يتوجب على الإنسان الإيزيدي تأجيل أعماله الحياتية، كيلا تعكر صفوة الآلهة، ولئلا يخترق بضجيجه سكون عوالمها، نراه يقف في هيبة الطبيعة خاشعاً، ساجداً لناموسها الأقدس. فحسب المعتقدات الإيزيدية، هي الأخرى شاغلة في تأدية أفعالها القداسوية، إتماماً لما تقوم بها الآلهة وتمارس من أفعال. من هنا يحرّم على الإيزيدي/الإيزيدية في هذا الشهر، العمل في الأرض، كيلا "تجرح"، حيث لايجوز حرثها، أو القيام بقطع الأشجار والنباتات والزهور، فكل شيء في هذا الزمان، زمان الأربعاء/زمان نيسان هو في زمن الفعل المقدس، والخصب المقدس والعطاء المقدس. ولتحريم حراثة الأرض في نيسان، في الزمان النيساني، مرجعيته الضاربة في عمق التاريخ والميثولوجيا، فالأساطير السابقة على القرآن، كانت تركز على مكانة الخصوبة الرئيسة في ذهن الإنسان، وكانت هذه الخصوبة تجمع بين عنفوان الطبيعة، وقابلية المرأة ذاتها لتقليد الطبيعة، أو لمنافستها في مجال الخصوبة. هكذا كان التصور الحسي يفعل فعله في ذاكرة شعوب كثيرة، أي تشبيه المرأة بالطبيعة. ففي كل منا يمكن تتبع مظاهر التنوع والتغيير في كل آنٍ وحين. ولهذا أعتبرت المرأة، أمنا الأرض، واعتبرت الأرض، أمنا الأولى والمرأة الخصبة التي لامثيل لخصوبتها(٣٨). من هنا كان التشاكل كبيراً بين حراثة الأرض، وحراثة الأنثى في ميثولوجيا الأديان الكبيرة. فهذه إينانا الإلهة الأم السومرية، تعلن عن جوعها الجنسي، وتدعو عشيقها دوموزي لحراثتها/حراثة فرجها:

"اما من اجلي، من أجل فرجي

من اجل، الرابية المكومة العالية

لي، أنا العذراء، فمن يحرثه لي؟

فرجي! الأرض المروية، من اجلي

لي، أنا الملكة، من يضع الثور هناك؟"

فيأتيها الجواب:

"أيتها السيدة الجليلة، الملك سوف يحرثه لك،

دوموزي الملك،

سوف يحرثه لك"

فتجيب، جذلى:

"احرث فرجي، يارجل قلبي"(٣٩)

لذا فإن إثم الإيزيدي في حرث النساء، أي الزواج في الزمان النيساني، هو تماماً كإثمه في حرث الأرض. فالحراثة في جميع الميثولوجيات القديمة، من حراثة

الأرض، إلى حراثة الفرج (نساؤكم حرث لكم، فأتوا حرثكم أنى شئتم) هي فعل ديني مقدس(٤٠).

أربعاء اللون

من حضورات هذا الزمان أيضاً، هو ضرورة اللون في طقوسها، سواء أكان في خيوط "الباسمبار"(٤١)،او في البيض. إن ضرورة الحضور اللوني في طقوس هذا العيد، ماهي إلا محاولة لإستحضار إله العيد ذاته، اي طاووسي ملك/تموز الإيزيدي، بإعتباره خالقاً "ملوناً"، والذي إنتهى في زمن بدئي، كزمان الأربعاء، من عملية خلق ملونة: خلق كون ملون، طبيعة ملونة، وإنسان ملون. صورة طاووسي ملك هذه، بإعتباره خالقاً "ملوناً"، تتشاكل إلى حد كبير مع صورة تموز الميزوبوتامي، الذي وصف في الأساطير البابلية والسومرية على هيئة شاب في مقتبل عمره، راكباً على ظهر طاووس، وهو يرتدي الأصفر والأخضر. هذا اللونان، هما من جهة، إختزال لزمانين تموزيين، الزمان الأصفر/زمان الهبوط التموزي إلى عالم الظلمات، والزمان الأخضر/زمان الصعود التموزي إلى النور. ومن جهة أخرى، هما إختزال لألوهيته الملونة، بإعتباره إلهاً كلي القدرة.

إن للون ودلالاته الرمزية، مساحة لابأس بها، في خريطة الميثولوجيا الإيزيدية(٤٢). فكثيراً مانسمع في الأقوال والأدعية الإيزيدية مفردات لونية من هذا القبيل: "الدرة البيضاء، الدرة الصفراء، الذراع الأخضر، إيزي/إلهي الأصفر، إيزي/ إلهي الأحمر.. إلخ. إضافة إلى ذلك، فإن عين الإنسان الإيزيدي إعتادت على الستائر الملونة بألوان آلهتها: كستائر "شرفه دين"، ستائر "شيخادي".. إلخ. أما المعابد والمزارات الإيزيدية، فقد أريدت لقبابها أن تكون مسكونة بمساحات من اللون، لهدي زوارها ومرتاديها.

أربعاء القمح

من الطقوس الأخرى، الجديرة بالبحث والدراسة، والتي تمارس برجحان قداسوي واضح في عيد طاووسي ملك، هو طقس خبز الخُبيز/الصه وك/الكليجة. يذكرنا هذا الطقس بـ تموز الذي عرف في صورة من صوره كإله لروح القمح في الميثولوجيا السومرية خاصة، والميثولوجيا الميزوبوتامية على وجه العموم. إن إكتشاف الزراعة بالنسبة لإنسان العصر الحجري، لم يكن نتيجة فعل بشري بل نتيجة عون سماوي. وسنبلة القمح الأولى التي زرعها، لم تكن إلا جسد الإله الإبن القتيل، الذي أرسلت به الأم الكبرى إلى العالم السفلي، من أجل إبتداء دورة الزراعة والحفاظ على إستمرارها حتى نهاية الكون. فهو الإله الحي الميت، الميت الحي الذي يهبط إلى باطن الأرض في الخريف، ثم يعود ساحباً وراءه خضرة الربيع مكملاً دورة حياته السنوية التي تركزت حولها حياة المستوطنات الأولى وديانات‌ها وطقوسها(٤٣). وهكذا غدا تموز، الثور القمري، مثل عشتار الخضراء، إلهاً للنبات ودورة الزراعة: فهو تموز الخضر (الأخضر) رب الإنبات والدورة الزراعية، الإله الحي الميت، والميت الحي، الذي يهبط إلى باطن الأرض في الخريف، وينبعث من عالم الظلمات مع قدوم الربيع، ساحباً وراءه خيرات الأعماق وبركات الرحم المظلم الذي خرج منه(٤٤). فحضور الصه و ك/الخبيز، كطقس من طقوس الإحتفاء بإله العيد، هو حضور للقمح بالدرجة

الأولى، وبالتالي حضورَ لتموز، أي طاووسي ملك في حالته الحية الميتة/الإله الحي الميت. إن القمح في المنظور الإيزيدي، هو كائن قداسوي، نفخت فيه روح الإله الأكبر/طاووسي ملك. لذا يتعاطى الإنسان الإيزيدي مع الخبز والزاد عامة، تعاطياً إيمانياً بحتاً، أساسه التقوى. ولقداسوية القمح وكينونته الألوهية في الديانة الإيزيدية، نراه يدخل في تركيبة الكثير من الأطعمة الخاصة في الأعياد والطقوس الدينية، كالسماط SIMAT في غالبية الأعياد، والبيخون PEXUN، قه لا ته ك QELATEK، جه رخوس CERXUS في عيد خدر إلياس، والكه شك KESK، والصه وك SEWIK، في غالبية الأعياد(٤٥).

القمة الثانية: زمان الـ جمايي

يُعدّ هذا الزمان بوصفه عيداً من أكبر الأعياد الإيزيدية، في الفترة الواقعة مابين ٢٣ـ ٣٠ أيلول، حسب التقويم الشرقي الكريكوري، المصادف لـ ٧ـ ١٣ تشرين الأول الميلادي. زمان الجمايي، هو زمان لطقوس العنف المقدس. إنه زمان القاباغ/الزمان الأصفر، زمان الخريف، عندما تمطر سماؤه بدموع الوداع التموزي. وفي البحث عن الجذور التاريخية والميثولوجية لهذا الزمان، فسوف يبدو لنا عبارة عن إختزال ميثي لزمانين بدئيين:

١ـ زمان الـ ميتراكان/مهركان: والذي يُعرف عند الإيرانيين القدامى بعيد الخريف، أو عيد ميثرا، أكبر آلهة الميثرائيين. وقد كان مهركان عيداً خاصاً بالإله "مهر" لوجود علاقة بين حلول "مهر" في شهر "مهر" كل سنة. فإعتاد الإيرانيون تسمية يوم منتصف الشهر (السادس عشر) بـ مهر، وشهر منتصف السنة (السابع) مهراً. وهذا يبدأ عادة في ١٧ أيلول(٤٦). هذا الزمان من الناحية العملية، قريب جداً من زمان الجمايي، وكلاهما يعتبران تكراراً لزمنٍ بدئي/زمن البدايات. واهم مايميز هذين الزمانين، هو ممارسة المحتفين طقوس العنف المقدس.

٢ـ زمان الوداع التموزي: لدى الميزوبوتاميين، حيث يتأهب تموز للرحيل إلى عالم الظلمات، ومع رحيله، تبدأ رحلة الحزن الأزلي: حزن يحتضن الكون والطبيعة والإنسان في آنٍ وحين. في الوقت الذي كان زمان الأربعاء الأحمر زماناً للصعود التموزي/الطاووس ملكي، ساحباً وراءه تباشير الربيع والخصب والعطاء من رحم الظلمات، فإن هذا الزمان/زمان الجمايي، يُعد زماناً لهبوط هذا الإله إلى باطن الأرض، ساحباً وراءه نصف سنةٍ من الحزن والبكاء والذبول.

طقوس العنف المقدس

تعد طقوس العنف المقدس، من ابرز وأهم طقوس هذا العيد وأبلغها تجسيداً لروح الطقوس التموزية/الدوموزية. كما أنها من أكثر الطقوس حاجة إلى الممارسة في مكان مقدس، بل في أكثرها قداسوية، ألا وهو "لالش النوارني".

احد طقوس العنف هذه، والتي يلعب الإيزيديون المحتفون من خلاله لعبتهم المسرحية وأدوارهم القداسوية، هو طقس الكاكوزي: قتل الثور. والكاكوزي، هو طقس من طقوس هذا الزمان، حيث يتخذ فيه الثور مركزاً قداسوياً تدور في فلكه كل الممارسات الأخرى. تبدأ اللعبة المسرحية في هذا

الطقس، بثلاث عشائر إيزيدية هي: القائدية، الماموسية، والترك. إذ يتم تشكيل جماعة عنف من هذه العشائر، ثم تقوم الجماعة بجرِّ ثورٍ أو عجلٍ وقع عليه الإختيار لمارسة عنفهم، وذلك وسط جمهور غفير من الإيزيديين القادمين من شتى الأنحاء، وفي جو تسوده الفوضى والإثارة والضجيج، وتفوح منه رائحة ثأر وإنتقام قداسوي سيمطر عما قريب. تقوم جماعة "العنف" بجرّ ثورها/ضحيتها المقبلة، إلى مزار الشيخ هادي/عدي كمرحلة أولى، ثم يتابعون "عنفهم" إلى أن يصلوا مع الثور مزار الشيخ شمس/شيشمس (إله الشمس الإيزيدي)، وعلى سدنة هذا المزار، تبدأ بداية النهاية، إذ تتوج الجماعة عنفها، بتصفية الثور ونحره، قرباناً لـ شيشميس.

لاشك أن للثور دلالاته الرمزية العميقة في ثقافات الشعوب البدائية. فلو عدنا إلى تاريخ المجتمعات الإنسانية، سوف نستشف بأن دخول الثور في حرم الطوق المقدس بإعتباره رمزاً من أكبر رموز الألوهة، قد إبتدأ في المجتمعات الزراعية، حين كان الإنسان في أمس الحاجة إلى الثور/البقرة، لتأمين متطلبات الحياة، وممارسة أشغاله اليومية في الزراعة وإستثمار الأرض. إن عبادة الثور كبادرة فكرية أولى، قد ولدت لدى الإنسان كحاجةٍ وقضيةٍ سوسيولوجية، قبل أن تصبح حاجة وقضية دينية، ثيولوجية. وهذا هو شأن كل المقدسات، إبتداءً من أصغرها، وإنتهاء بالله.

في معظم الميثولوجيات ترتبط الآلهة والأنبياء بحيوانات مقدسة، تشبهها وتحل روحها فيها، وينشأ بينهما نوع من التكافل، يجعل بالإمكان أن يحلّ أحدهما محل الآخر، بذلك يُعرف الحيوان ثقافياً على أنه طوطمٌ مقدّس(٤٧). فقد عبد الإيرانيون القدماء البقرة واعتبروها مقدسة، كما عبد الهنود والمصريون البقرة ونظروا إليها نظرة تقديس (..) كما عبد الإيرانيون القدماء إله الشمس الذي يُنضج المحاصيل وسموه "فيرا"، وعبدوا الثور الذي مات، ووهب الجنس البشري دمه شراباً، يسبغ نعمة الخلود، وكان الإيرانيون يعبدونه بشرب عصير الهوما المسكر(٤٨)، وفي الأساطير الميزوبوتامية يرد ذكر الثور بإعتباره رمزاً من أكبر رموز الآلهة القمرية الإنثوية. فثور السماء الذي لقي حتفه على يد كلكامش، كان عشيقاً لعشتار الأم الكونية الأولى التي رأت في قتله إهانةً لألوهيتها: "الويل لكلكامش، الذي دنّسني وأهانني وقتل ثور السماء"(٤٩)، وتموز الإله الذكر، الذي هو إبن الأم الكبرى وزوجها في آن معاً، تمثله المنحوتات الجدارية على هيئة ثور يولد من رحم الأم الكبرى(٥٠). منذ أن رأى الإنسان في القمر تجسيداً لعشتار، ربط في ذهنه رمزياً بين قرون البقر وقرني الهلال، وصوّر في خياله الأم الكبرى على هيئة بقرة سماوية، يرسم قرناها هلالاً في السماء. (...) فالإلهة "نوت" المصرية التي هي قبة السماء، كانت تصوّر على هيئة بقرة كاملة، والأم المصرية "نيت" كانت تدعى البقرة السماوية، والإلهة "هاتور" كانت تظهر دوماً برأس بقرة، والإلهة "إيزيس" إن لم تظهر برأس بقرةٍ، ظهرت وعلى رأسها قرنان كبيران، غالباً مايحتويان قرص القمر البدر بين طرفيهما. كذلك الأمر فيما يتعلق

بعشتار البابلية وعشتار الكنعانية التي تظهر في الرسوم والمنحوتات وعلى رأسها قرنان(٥١). وعندما ظهر الإله الإبن، اخذ من أمه صفاتها القمرية، والرموز المتعلقة بها، فصار يرمز إليه برأس الثور الوحشي، ذي القرنين الكبيرين(٥٢). من هنا تكون البقرة بصفاتها القرآنية والتوراتية، هي أسطرة لوجودها السماوي، قبل أن تكون توصيفاً لوجودها الأرضي. إن تقديس الأمومة وعبادة الثور، هي من البوادر الفكرية الأولى الهامة للمجتمع الزراعي، ولذلك فقد قدّر لهذه العبادة أن تلازم بلدان الشرق القديم آلاف السنين(٥٣). على إعتبار أن الثور هو رمزٌ من أقدس رموز الآلهة القمرية الأنثوية، فإننا نستطيع قراءة العنف المقدس، التي تمارس في القاباغ/زمان العنف المقدس، فمن الواجب الديني فيها، ذبح الثور كقربانٍ على مزار شيشمس/الشيخ شمس، تتويجاً قداسوياً لذاك العنف، نستطيع قراءتها على أنها طقوسٌ تعكس مرحلةً من أبرز مراحل الصراع بين الآلهة القمرية الأنثوية ممثلة بالثور، وبين الآلهة الشمسية الذكرية، ممثلة بالشمس. وعلى المستوى السوسيولوجي، هو صراع بين الماتريارشال/MATRIARCHALL والباترياشال/PATRIARCHALL، أي بين النظام الأمومي والنظام الأبوي. إن قراءتنا لهذه الطقوس على أنها تمثيلٌ لأعنف مراحل الصراع بين الآلهة القمرية الأنثوية، والآلهة الشمسية الذكرية، تأتي من الفضاء العنفي الذي تمارس فيه هذه الطقوس، والتي تستوجب ذبح الثور كرمز للآلهة القمرية، فقط على مزار الإله الشمسي، شيشمس دون غيره.

بذلك يكون قتل الثور السماوي على يد أنكيدو (كثور مرجعي بدئي) وإهانة عشتار، يمثلان إسقاطاً لتحالف طوطمي بين الأنثى والحيوان، وبذلك حدثت اول هزيمة عالمية للجنس النسائي بتاريخ يسبق التاريخ الذي حدده إنجلز في كتابه الموسوم بـ "اصل العائلة والملكية الخاصة والدولة" وذلك بكثير(٥٤). ومهما بدت نتيجة الصراع لصالح الالهة الشمسية الذكرية، كما ترينا هذه الطقوس، فإنه سيبقى إنتصاراً نسبياً في رأيي، فبالرغم من التفوق الظاهري لهذه المجموعة من الآلهة على إمتداد الميثولوجيا الإيزيدية، فإن دور الآلهة القمرية المتمثلة في الشيخ سن، طاووسي ملك/تموز الإيزيدي، وبعض الآلهة الأنثوية الأخرى "بيرافات، فلك، خاتونا فخرا، ماكا ايزي، ستيا ايس.. إلخ" لايزال بارزاً.

لطاووسي ملك مثلاً، بإعتباره إلهاً قمرياً، شأن عظيم في الميثولوجيا الإيزيدية، حيث ينظر إليه على أنه إسم من أسماء الله، فهو والله إقنومان في واحد:

"الشيخ آدي، وطاووسي ملك وايزي،
هم ثلاثة أقانيم في واحد،
فلا يأخذ بكم التيه في الفرقة بينهم" (٥٥)

إن ظاهرة العنف القداسوي، هي ظاهرة متفوقة وبامتياز في طقوس زمان الجمايي، وفي طقس الكاكوزي/GAKUJI/قتل الثور على وجه الخصوص. لكن كيف نقرأ هذا العنف في إطار ثنائية (الدين — الجماعة)؟ وأين يتمفصل العنف مع المقدس؟

في القراءة الأولية لطقوس العنف المقدس التي تمارس في زمان الجمايي من منظور سوسيولوجي،

غسوف نستشفُ بأن العنف ظاهرةٌ فُرضت على الإنسان من خارجه، وهي ظاهرةٌ تحثه ظروف الإجتماع مع الآخر، أي أنها ظاهرةٌ سوسيولوجية مكتسبة. إن حقيقة الإجتماع البشري تتأسس على التضحية (ممارسة العنف مع الآخر) وأن الحقيقة - كل الحقيقة - تظهر متمفصلةً مع الأضحية، وهذا مايفعله آدم أيضاً، إنه يطلب من ولديه أن يقدما قرباناً، فالقربان من شأنه وحده أن يرشد إلى الحق، وبأن يهدي إلى الطريق الواجب إتباعه(٥٦). وللقربان قدسية خاصة في طقوس الإيزيدية وممارسات معتنقيها، فيكاد لايخلو زمان من أزمانهم المقدسة من وجوب تقريب القرابين إلى آلهتها، بل وخارج إسار هذه الأزمان أيضاً تراهم يتخذون من القربان حبلاً سرياً للتعالق الروحي مع آلهتهم، وما ظاهرة النذور الشائعة بين أوساط الإيزيديين عامة إلا إسقاطاً لتلك الرؤية القداسوية إزاء القربان. يرى فرويد أن العيد: هو خرق إحتفالي لمحظور، فحفاظاً على المكتسب الذي تحقق من قتل الأب الطاغية، يجري إعادة تمثيل للجريمة الأولى، وذلك بقتل البديل الطوطمي (الطوطم المقدس) وذبحه على يد كافة أفراد عشيرة الأخوة، والتهامه من قبل الجميع، وبذلك يضمنون إتحادهم بالأب الطوطم وحمايته لهم وكذلك تماثلهم معه(٥٧). هذا المفهوم الفرويدي للعيد، يجد تبريره ومرجعيته في ممارسات الإيزيديين لطقوس العنف الدائرة في فلك الثور. إن مشاركة الإيزيدي في طقوس قتل الثور، وتقطيع أوصاله، هي في رأيي، مشاركة ذو حدين: فالإيزيدي من جهة يشارك الإله الشمسي نشوة إنتصاره على الإله القمري، وذلك بذبح رمزه الأقدس/الثور على أعتاب مزار الشيخ شيشمس، ومن جهة أخرى، فهو يبكي الإله القمري تموز/طاووسي ملك وغيابه الحاضر فيه. أما العنف القداسوي الممثل بـ ذبح مخلوق ميثولوجي، فنقرأه على مستويين: فهو من جهة يجري الحفاظ عليه من خلال الطقوس وإعادة تمثيله مع تلاوة النص الميثولوجي، ومن جهة أخرى فاتحة لنظام جديد تمثل الميثولوجيا متنه. فمنه تنبثق مجمل القواعد والمحارم والمظاهر الثقافية التي سيتمسك بها الإنسان لاحقاً(٥٨). لهذا نجد كيف يعلن مردوخ البابلي حربه ضد تيامه، اذ يشطر في النهاية جسدها إلى شطرين، ليجعل من أولها السماء، ومن ثانيها الأرض(٥٩). وآيا إله الحكمة يذبح إبسو إله المياه العذبة، وينفي عنه تاجه، ويتوج نفسه خلفاً له، كما يفعل أوديب عندما يذبح لايوس(٦٠).. كما يذبح الثور الرمز الأقدس لتموز والآلهة القمرية، قرباناً لآلهة الشمس التي تحلُ محلها. إذن في معظم الميثولوجيات القديمة، ينطوي القربان على سر، ولنقل انه يتهيأ وعبر مجموعة من طقوس العبور إلى تقبل السر(٦١). فالضحية المقبلة حسب "جيرار" تاتي من الخارج، من المقدس غير المتميز، وهي غريبة عن المجموعة إلى درجة لايجوز فيها أن تكون أضحية على الفور، من أجل أن تصبح قابلةً لتمثيل الضحية الأصلية، لابد من حصولها على ماينقصها، وهو الحصول على إنتماء ما إلى المجموعة، أن تصبح "داخل" المجموعة دون أن تزول عنها تماماً صفتها الخارجية، لأن كونها من الخارج هو الذي يؤهلها كشيء قدسي لأن تقوم بهذا الدور. هكذا

يصبح القتل (العنف) الجماعي ينبوعاً للإزدهار، وشاهداً على أنه لا ولادة بدون العنف، ليحصد النظام/السلم، بالأصح لنحصد نحن السلم والنظام، وفي معظم الميثولوجيات يكون هذا الإله الذي يزرع الفوضى هو المنقذ بنفس الوقت، إنه يتذر نفسه ليكون قرباناً على مذبح العنف، ليخلص الناس من شره، هذا مايفعله "كنكو" الذي يحمل وزر الخطيئة وما يفعله "الماشيح" الذي يقدم نفسه قرباناً وكبش فداء على مذبح البشرية الذي ينوء كاهلها بحمل خطاياها، كما ترى الميثولوجيا المسيحية(٦٣). فالثور بإعتباره تجسيداً أرضياً لروح الإله الأكبر طاووسي ملك/تموز الإيزيدي، بقدر ما يشكل إلها تضحوياً في طقوس العنف، هو إله مخلص أيضاً. إن الجماعية في العنف تظهر على أنها شرط للإنتقال من مرحلة العنف التبادلي المدمر والذي يهدد مجتمع الآلهة إلى العنف الطقوسي الخلاق (...) والذي سيلازم لاحقاً الأضحية القربانية التي يقدمها البشر(٦٤). فإضفاء الصفة القداسيوية على طرفي الصراع في طقوس الكاكوزي، أي على المقتول والمقتول لأجله، كخالقين إسطوريين، يضمن للقاتل الممارس لطقوس العنف، ككائن إنساني، حالة من الإستقرار والإبتعاد عن دائرة الصراع مع ذاته، أي دائرة الإقتتال داخل الجماعة.

طقس السماط

السماط، طبيخ يطبخ من القمح ولحم الثور المقتول، كرمز للإله الميت الحي. ثم يتم تناوله من قبل ممارسي العنف، أي المشاركين في طقوس العنف، في جو من الهبة والقداسة. إن حضور القمح في هذا الطقس، كإله غائب فينا، ليس مجرد حضور عابر. هو حضور يذكرنا بالقفزة الحضارية الكبرى التي حققها الإنسان بإكتشافه القمح وأكله الخبز. فلقد كان الرغيف برزخ العبور من مرحلة الهمجية إلى مرحلة الحضارة. وفي ملحمة كلكامش، كان أول عمل قامت به المرأة التي قادت بيد أنكيدو من حياة البرية إلى حياة المدنية، أن جعلته يتذوق الخبز الذي غدا بعد أكله بشراً سوياً(٦٥): "وضعوا أمامه خبزاً، فإرتبك. فأنكيدو لايعرف شيئاً عن أكل الخبز وشرب الشراب القوي. ففتحت المجلية فمها قائلة لأنكيدو: كل الخبز ياأنكيدو، عماد الحياة هو، وخذ الشراب القوي، فهو عادة أهل البلاد(٦٦)".

حضور القمح كإله ميت حي في زمان الجمايي، هو إسقاط وترجمة للحضور التموزي/الطاووس ملكي، كما عو تحيين للدراما الكونية التي سينتقل عبرها طاووسي ملك من دور الإله الحاضر الغائب إلى إله غائب حاضر. ومالحضور الراجح للقمح/الخبز/الزاد(٦٧) في المناسبات والأعياد والأزمان المقدسة في الإيزيدية، على المستوى الفيزيقي، إلا إعادة وتكراراً للحضور الطاووس ملكي على المستوى الميتافيزيقي. وبما أن زمان الجمايي بعنف طقوسه، هو زمان لطقوس المراثي والعويل والبكاء على الرحيل التموزي/الطاووس ملكي، فإن حضور القمح "القتيل" في جنازة الثور "القتيل" في مساحات إستحضار الألوهة تلك، كان حضوراً لابد منه. فكلاهما القمح والثور، تجيسدان أرضيان، فيزيقيان لألوهية تموز/طاووس ملك على المستوى السماوي الميتافيزيقي.

أما الموت، فلاشكّ أنه موت رمزي: فالإله الإبن "تموز" في المعتقد والطقس السابق لعصور الكتابة، كان يموت على ثلاثة مستويات متطابقة، يظهر بعضها بعضاً. المستوى الأول غيبي، حيث يتم موت الإله في المجال المقدس غير المنظور. المستوى الثاني طبيعي، حيث يمثل القمح جسد الإله القتيل، وحيث ترفرف روحه في حزمة القمح الأخيرة. المستوى الثالث إنساني، حيث يموت الإله من خلال جسدٍ بشري من لحم ودم، حلّت فيه الروح المقدسة المستعدةُ للهبوط إلى العالم الأسفل(٦٨).

إن موت القمح، كروحٍ للإله الميت الحي، هو موت ثمل، بها ومالحياة. موت يتفجر بالقدسي، مفتوح ومتعدد. إنه موت لايليق إلا بكائنات ميثية كالآلهة: كائنات، إذا ماأرادت لشيء كن فيكون، هو موت أخضر، بقدر ماهو أصفر.. هو موت سيمطر بعد قمرٍ أو قمرين:

"ربما سأموت، أتلاشى وأغيب،
أنا عود القمح الطري،
ولكن قلبي جوهرة خضراء.
لذا سأعود أخضر كما كنت،
ولسوف يولد البطل كرةً أخرى(٦٩)

***

مراجع وهامش البحث

(١) ميرسيا إلياد، ملامح من الإسطورة، ترجمة حسيب كاسومة، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق ١٩٩٥، ص ١٥/١٤. (٢) نسبة إلى "سوبر مان"/SUPERMANN، أي الكائن الإسطوري. (٣) ميرسيا إلياد، المقدس والدنيوي/رمزية الطقس والإسطورة، ترجمة نهاد خياطة، العربي للطباعة والنشر، دمشق ١٩٨٧، ص ١٨٨. (٤) المصدر نفسه، ص (١٥٥). (٥) راجع مؤلفي/هوشنك بروكا، دراسات في ميثولوجيا الديانة الإيزيدية، إصدار خاص، ١٩٩٥، مبحث طاووس ملك أكبر آلهة الإيزيدية، ص ٨٠/٣٧. (٦) ميرسيا إلياد، المقدس والدنيوي، مصدر سابق، ص ١٩٦. (٧) هوشنك بروكا، دراسات في ميثولوجيا الديانة الإيزيدية، مصدر سابق، ص ١٠. (٨) خدرى سليمان و خه ليلى جندي، ئيزدياتى، جانجانه ى كوزى زانيارى كورد، به غدا ١٩٧٩، ص ٢٤/فه ولى طاوس مه له ك. (٩) فالح مهدي، البحث عن منقذ، دار إبن رشد للطباعة والنشر، بيروت ١٩٨١، ص ٩١. (١٠) فراس السواح، لغز عشتار، دار علاء الدين، ط٦، دمشق ١٩٩٦، ص ٢٣٤. (١١) هوشنك بروكا، دراسات في ميثولوجيا الديانة الإيزيدية، مصدر سابق، ص ٤٩. (١٢) فراس السواح، لغز عشتار، مصدر سابق، ص ٢٠٧. (١٣) المصدر نفسه، ص ٢١. (١٤) المصدر نفسه، ص ٢١١، ومايتبعها. (١٥) المصدر نفسه، ص ٢١٢. (١٦) المصدر نفسه، ص ٧٦. (١٧) فراس السواح، لغز عشتار، مصدر سابق، ص ٢٩٢. (٢٨) كلود ليفي شتراوس، الإناسة البنيانية، ترجمة حسن قبيسي، مركز الإنماء القومي، بيروت ١٩٩٠ ص ٢٣٥. (١٩) صموئيل هنري هووك، منعطف المخيلة البشرية، ترجمة صبحي حديدي، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية ١٩٨٣ ص ١٦. (٢٠) ميرسيا إلياد، رمزية الطقس والإسطورة، مصدر سابق، ص ١٤. (٢١) فراس السواح، لغز عشتار، مصدر سابق، ص ١١٧. (٢٢) الإنجيل المقدس/العهد الجديد، دار الكتاب المقدس في

الشـرق الأوسـط، بلاتـاريخ ومكـان النشـر، إنجيـل يوحنـا، الإصحاح الرابع عشر، السفر الثاني عشر. (٢٣) بعض دعاة هذه الفرضية: عبدالرزاق الحسني، أحمد تيمور، عباس العزاوي، سعيد الديوه جي، أوليا جلبي، الشهرستاني، صـديق الـدملوجي.. إلخ. (٢٤) صـديق الـدملوجي، اليزيديـة، الموصـل ١٩٤٩ ص ٩. (٢٥) هوشنك بروكا، دراسات في.. مصدر سابق، ص ٦٢. (٢٦) نسبة إلى إله الشمس/شمس، شمش، شماس. (٢٧) هوشنك بروكا، دراسات في.. مصدر سابق، ص ٦٣. (٢٨) نسـبة إلى ميثـرا/رب الأربـاب في الديانـة الميثرائيـة. (٢٩) توفيـق وهـبي، اليزيديـة بقايـا المثرائية، ترجمة شوكت إسماعيل حسن، مجلة لالش الصادرة عـن مركـز لالـش الثقـافي والإجتمـاعي في كردستان العـراق/دهوك، العددان ٢/٣، ص ٩١. (٣٠) ميرسـيا إليـاد، رمزيـة الطقس والإسـطورة، مصـدر سـابق، ص ٦٧. (٣١) عبـد الـرحمن بـدوي، المـوت والعبقريـة، وكالـة المطبوعـات، الكويـت، دار القلـم، بيروت، بلا تاريخ، ص ٢٥. (٣٢) ميرسيا إلياد، رمزيـة الطقس والإسـطورة، مصـدر سابق، ص ٩٦. (٣٣) F. HUSEYN SAGCIN, CARSEM, KOVARA CANDA MEZOPOTAMYA RU ٤١ .HEJMARA 12. 33 ISTANBUL, 1994 (٣٥) شـكل حـرف النـون بشـكله الطبيعـي ومقلوبـاً، في المصطلح الصوفي هـو مجاز للتعبير عـن شيئين: ١ـ مركزية الله في الكينونة تكون مطلقة، وممتدة إلى ما لانهاية، وتتمثل في الشكل بنقطة الصفر. ٢ـ طرفيـة الخلق في الكينونة تكون نسبية، محددة، وتتمثـل في الشكل، بـالخط المنحني، مـن هنـا جـاء إسـتخدامي لعبـارة "الصـفر النونيـة" كدلالـة علـى مركزيـة طقوس البيض في العيـد/عيـد الأربعـاء الأحمـر. (٣٦) ميرسيا إليـاد، أسـطورة العـود الأبـدي، ترجمـة نهـاد خياطة، دار طلاس، دمشق ١٩٨٧، ص ٥٤. (٣٧) بـول فريشـاور، الجـنس في العـالم القـديم، ترجمـة فـائق دحدوح، مطابع جوهر الشام/دار نينـوى، بلامكـان النشر، ١٩٩٩، ص ٦٨. (٣٨) إبراهيم محمود، الجنس في القــرآن، ريــاض الــريس للكتــب والنشــر، ط١، لنــدن/بــيروت، ١٩٩٤، ص ٩٢. (٣٩) صـموئيل كـريم، إينانـا ودومـوزي/طقـوس الجـنس المقـدس عنـد السـومريين، ترجمـة نهـاد خياطـة، ط١، سـومر للدراسـات والنشـر والتوزيـع، قـبرص ١٩٨٦، ص ٩٢. (٤٠) تركي علي الربيعو، العنف والمقدس والجنس في الميثولوجيا الإسلامية، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط٢، ١٩٩٥، ص ٨٧. (٤١) الباسمبـار: خيـوط أربعائيـة، مـن اللـون المقـدس، تجـدل بإحكـام، ثـم تـزين بهـا المعاصـم والأعنـاق، أو تعلـق علـى عتبـات البيـوت والأماكن المقدسة. (٤٢) سنتناول هذا الموضوع لاحقاً، في بحث مستقل. (٤٣) فـراس السواح، لغـز عشـتار، مصـدر سابق، ص ٢٨١. (٤٤) المصـدر نفسـه، ص ٢٧٧. (٤٥) د. خليل جنـدي، نحـو معرفـة حقيقـة الديانـة الإيزيديـة، منشـورات رابـوون، أبسـالا، ١٩٩٨، ص ٩٥. (٤٦) توفيـــق وهـــبي، اليزيديـــة، بقايـــا الديانـــة الميثرائيـة، ترجمـة شوكت إسماعيـل حسـن، مصـدر سـابق، ص ٧٩. (٤٧)تركـي علـي الربيعـو، العنـف والجنس والمقدس في الميثولوجيـا الإسـلامية، مصـدر سابق، ص ٦٥. (٤٨) فـالح مهـدي، البحث عـن منقـذ، مصـدر سـابق، ص ٦٩/٧٠. (٤٩) طـه بـاقر، ملحمـة كلكـامش، بلامكـان وتـاريخ النشـر، ص ٦٥. (٥٠) MELLAART, JAMES. CATAL HUYUK,

THAMES AND HUDSAN, LONDON ١٩٦٧, ١٨٠-١٨١.. راجع أيضاً فراس السواح، لغز عشتار، ص ٢٦٣. (٥١) فراس السواح، لغز عشتار، مصدر سابق، ص ٧١/٧٠. (٥٢) المصدر ذاته، ص ٧٢. (٥٣) أنطون مورتكات، تاريخ الشرق الأدنى القديم، ترجمة توفيق سليمان وأبو عساف طوير، مطبعة الإنشاء، دمشق، ١٩٦٧، ص ٢٤. (٥٤) تركي علي الربيعو، المقدس و العنف... مصدر سابق، ص ١٥٥. (٥٥) د.خليل جندي، نحو معرفة.. مصدر سابق، من قه ولى كانيا مارا/ نبع الأفاعي، أو كه نيا مارا/ضحكة الأفاعي، ص ٨٤. (٥٦) تركي علي الربيعو، العنف والمقدس.. مصدر سابق، ص ١١٦. (٥٧) سيجموند فرويد، الطوطم والتابو، ترجمة بوعلي ياسين، دار الحوار، اللاذقية ١٩٨٣، ص ١٧٥. (٥٨) تركي علي الربيعو، العنف.. مصدر سابق، ص ١٤. (٥٩) د. فاضل عبد الواحد علي، من سومر إلى التوراة، ط٢، سينا للنشر، القاهرة، ١٩٩٦، ص ١٩٥. (٦٠) تركي علي الربيعو، العنف.. مصدر سابق، ص ١٧. (٦١) المصدر ذاته، ص ١٠١. (٦٢) رينيه جيرار، العنف والمقدس، ترجمة جهاد هواش وعبدالهادي عباس، دار الحصاد، دمشق ١٩٩٢، ص ٣٠٠. (٦٣) تركي علي الربيعو، العنف..مصدر سابق، ص ٢٢/٢١. (٦٤) المصدر نفسه، ص ٢٧. (٦٥)فراس السواح، لغز عشتار، مصدر سابق، ص ٢٧٩. (٦٦) فراس السواح، ملحمة جلجامش، دار الكلمة، بيروت ١٩٨١، اللوح الثاني. (٦٧) لمزيد من التفصيل حول حضور القمح/الزاد في المناسبات الإيزيدية، راجع م. س. هكاري، الزاد في أعياد ومناسبات الإيزيدية، مجلة لالش الصادرة عن مركز لالش الثقافي والإجتماعي في كردستان العراق/دهوك، العدد ٦، ص ٣٧/٣٠. (٦٨) فراس السواح، لغز عشتار، مصدر سابق، ص ٢٨٧.

(٦٩) NEUMAN, ERICH.THE GREAT MOTHER,PRINCETON. NEW YORK 1974, P. 322.

تيار الصحوة الإسلامية

هل يشكل بديلاً لإخفاقات الليبرالية والقومية والاشتراكية؟

وليد خالد أحمد حسن - بغداد

ما من موضوع أثار ويثير من الجدل والاهتمام والترقب مثل ما أثاره تيار الصحوة الإسلامية وحركاته الدينية المسيّسة. فهناك اليوم حركة عنيفة في بعض الدول وهادئة في دول أخرى. قوام هذه الحركة هو الإسلام. وهناك بالمقابل تحسس وتخوف، وبالتالي تعامل متعدد الأوجه مع ما اتفق على تسميته بـ تيار الصحوة الإسلامية، فبعض الجهات تعمد إلى التقليل من شأنه والتعامل معه كظاهرة عادية وطارئة، في حين تعمد جهات أخرى إلى الاهتمام الشديد به وفتح باب المواجهة الساخنة مع مختلف مظاهره.

ولكن أين يكمن جوهر المشكلة؟ هل المشكلة في بعض المجتمعات التي ضاقت حركة التطور فيها فوجدت في الإسلام مخرجاً للحل؟ وهل المشكلة في ذلك الانفلات الجديد لظاهرة الإسلام بعد حصار تاريخي طويل وبعد فشل الأيديولوجيات التي قدمتها الحركات الكبرى في التاريخ؟ وهل يكون الإسلام الذي فرض عليه الحصار هو السبيل الأخير كما كان السبيل الأول كإطار للتعامل مع ظواهر الحياة البشرية وبالتالي يكون تيار الصحوة الإسلامية هو الفتيل الذي سيشعل لهيب حركة جديدة في العلاقات المختلفة وعلى جميع الأصعدة؟

لا شك أن تيار الصحوة الإسلامية أو الحركات الإسلامية المسيّسةتمثل مزيجاً من الظواهر السالفة كما هي ظاهرة أخرى تختلف عن ذلك التبسيط المبالغ فيه.

لقد تنامت ظاهرة الصحوة الإسلامية المسيّسةوتصاعد أدوارها وتأثيراتها السياسية والاجتماعية في العديد من الدول العربية وبخاصة في أعقاب اندلاع الثورة الإسلامية في إيران عام ١٩٧٩، إذ أصبحت هذه الصحوة تشكل تحديات للنظم

الحاكمة في العديد من هذه الدول.. لذلك حظيت باهتمام كبير من قبل العديد من الباحثين العرب والأجانب، وكذلك من قبل مراكز البحوث العربية والأجنبية المعنية بالدراسات العربية والشرق أوسطية والإسلامية، وما ترتب عليه ظهور عدد كبير من الكتب والدراسات والتقارير التي تناولت الإسلام والسياسة في الوطن العربي من مداخل عدة ورؤيا مختلفة وذلك تحت قائمة طويلة من المسميات والعناوين مثل:- الإحياء الإسلامي، الانبعاث الإسلامي، الصحوة الإسلامية، الاصولية الإسلامية، الإسلام السياسي، الحركات الإسلامية، التطرف الإسلامي، الحركات الإسلامية الراديكالية، الجماعات الإسلامية المسلحة، الإسلاموفوبيا.. ولا يتسع المجال للتفصيل في تعريفات هذه المفاهيم كما وردت في أدبيات حركات وتيارات الصحوة الإسلامية المسيسة، ولكنها تشير في معظمها إلى ظواهر تعكس اشكال وتجليات العلاقة بين الإسلام والسياسة في الوطن العربي، كما إنها تعتبر محملة بالعديد من الانحيازات القيمية والايديولوجية مما يجعلها موضع خلاف وتنازع شديدين ما يحد من الأهمية النظرية والتحليلية لمعظمها.

وعليه،فإن الدراسات التي ظهرت خلال السنوات الماضية قد اهتمت بصفة أساسية بالبحث في عوامل ظهور تيار الصحوة الإسلامية وأسباب تنامي دور بعض حركاته المسيّسة التي كانت موجودة بالفعل. وإذا كان البعض قد نظر إلى هذه الحركات كجزء من ظاهرة الإحياء أو الانبعاث الإسلامي التي اتخذت أشكالاً عدة: سلوكية، وسياسية، واقتصادية، واجتماعية، وثقافية، منذ بدايات الربع الأخير من القرن العشرين، فإن دراسات عدة أوردت أسباباً كثيرة لتفسير هذه الظاهرة. ومن أبرز هذه الأسباب : الأزمة المجتمعية بأبعادها السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية، التي شهدتها دول عربية عدة بدرجات متفاوتة وأشكال مختلفة منذ منتصف السبعينات من القرن العشرين والتي تصاعدت حدتها خلال عقدي الثمانينات والتسعينات ما جسد إخفاق النظم العربية في تحقيق الشعارات التي رفعتها منذ الخمسينات بشأن التنمية المستقبلية والعدالة الاجتماعية والوحدة العربية وتحرير فلسطين.

ومن هنا طرحت حركات هذا التيار شعار (الإسلام هو الحل) باعتبار أن البدائل التي تبنتها النظم العربية من ليبرالية وقومية واشتراكية قد فشلت ووصلت إلى طريق مسدود. ومن الأسباب الأخرى التي طرحت في معرض تفسير الظاهرة المعنية، تزايد مظاهر وأشكال تبعية الدول العربية للخارج، واتساع موجة الغزو الثقافي الغربي للمنطقة، وبخاصة مع تقدم وسائل الإتصال والإعلام ما أوجد أو كرس قناعة لدى قطاعات اجتماعية واسعة في الوطن العربي والعالم الإسلامي مفادها أن ذلك يمثل خطراً على الإسلام.

أولاً:

الحديث عن الصحوة الاسلامية وحركاتها المسيسة هو حديث عن المسلمين في مرحلة معينة

من مراحل حياتهم، وعن التيارات والاتجاهات الفكرية والسياسية التي اصبحت تنسب اليهم، واصبحوا ينتسبون اليها، بحكم اجتهادات خاصة في فهم الاسلام او تفسيرات لبعض فروعه واحكامه.

وليس الحديث عن هذه الصحوة حديثاً عن الاسلام، واركانه وعقائده ومبادئه وأصوله، اذ ان كل ذلك ثابت، لايتغير بتغير المراحل، ولايتعرض في ذاته لغفوة ولا لصحوة، الا من خلال عقول الناس وفهمهم ومواقفهم. فنحن اذن نتحدث عن ظاهرة اجتماعية تتمثل في اساليب تعامل مجموعات من المسلمين، مع قضايا عصرهم ومشكلات حاضرهم وتحديات مستقبلهم، في هذا العالم الدنيوي، وان كان المنطلق هو الاسلام الثابت ذاته، ولكن من خلال فهم متجدد او جديد، يقدمه عقل بشري دنيوي.

برزت ظاهرة الصحوة الاسلامية كحركة سياسية اجتماعية في الربع الاخير من القرن العشرين. وطرحت نفسها كبديل للحركات القومية التحررية التحديثية (الليبرالية) ولاسيما تلك التي تتبنى العلمانية التي اخفقت في تحقيق مشاريعها.. وقادت الى العرب سلسلة من الهزائم المحبطة التي لم يتمكن العرب حتى الان من الخروج منها وتجاوزها والتحرر من آثارها المضنية.

ومن اللافت للنظر، كانت الحركات القومية في مطلع القرن العشرين قد طرحت نفسها وقامت بدورها كبديل للحركات الدينية المتمثلة بالخلافة الاسلامية العثمانية التي انهارت في نهاية الحرب العالمية الاولى. وكما حاولت الحركات القومية تلك بطريقتها الخاصة ان تملأ الفراغ الذي احدثته هزيمة الخلافة العثمانية، كذلك حاولت الحركات الدينية في نهاية القرن العشرين وأثر تجارب مريرة ان تملأ الفراغ الذي احدثه اخفاق الحركات القومية.

لقد أشارت الصحوة الاسلامية الى تنبه الامة الاسلامية لذاتها وسعيها للخروج من ازمتها، وتلمسها حاسة الاتجاه والتحرك العقيدي للعودة الى جذوة الاسلام. فالحضارة الغربية وجدت نفسها وبالتحديد في منتصف القرن العشرين، وجهاً لوجه امام عقيدة اسلامية متينة الأصول بعقائدها ومقوماتها، ولم تنهج تلك الحضارة الغربية نهج التفاعل الحضاري في امتدادها الى العالم الاسلامي، بل انتهجت مخططات استغلال الموارد او انتشار العقائد، مما كان له الدور الفاعل في إيقاظ الحس العقيدي الذاتي لدى الشعوب الإسلامية.

وثمة عامل آخر ذو أهمية بالغة في ايقاظ ذلك الحس، وهو التحدي الصهيوني الذي بدأ يفصح عن مخططاته في استلاب تراث الامة الاسلامية وتهديد مقدساتها، وتهديد قدسها، في ظل احتلال شامل لفلسطين.

ازاء هذه التحديات أحست الامة الاسلامية بأنها امة موصولة التاريخ والجذور، وليست منقطعة عن أصولها ومنابع ذاتها، وهو الاسلام، فأستقطب الاسلام اهتمام الامة، واصبح رمزاً للتحدي الحضاري في الوطن العربي. كما نشطت الحركة الفكرية الإسلامية وأخذت تتصدى للمشكلات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والتربوية التي تواجهها المجتمعات العربية بوعي وادراك وبصيرة.

ان العرب اليوم يعانون أشد المعاناة، آلام جراح عميقة في جسد وطنهم، وفي اجسادهم. من تجزئة سياسية وانقسام داخلي، وتخلف حضاري، وعدوان خارجي، فنتج عن ذلك كله: استباحة لمقدساتهم الدينية والوطنية، واستضعاف لشأنهم، واستهانة بمواقفهم، وفرض ارادات غيرهم عليهم، فسارت فيهم احوال واتجاهات اجتماعية واقتصادية وسياسية وفكرية، متناقضة متصارعة. فكان لابد من بذل الجهد لتمييز كل ذلك لمعرفة الاصيل من الدخيل، والثابت من المتغير، والنافع من الضار، والمدسوس المفروض من الذي اختير بإرادة حرة. فكان من الطبيعي ان يفزع الناس الى دينهم يلتمسون فيه الشفاء ويبحثون فيه عن دواء لكل داء اصاب وطنهم، واصابهم في وطنهم. فكانت الصحوة الاسلامية.بكل تياراتها وحركاتها »

لقد شهد الربع الاخير من القرن العشرين انشغالاً واسعاً بدراسة هذه الصحوة وحركاتها في أوطان المسلمين وجرى البحث في حقيقتها واسبابها ومظاهرها وآفاقها ومستقبلها وعللها وامراضها، والتحديات التي تواجهها، وآثارها في مختلف المجالات الفكرية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية، وعلاقتها بالتقدم العلمي والتقني.

وقد حاولت العديد من الدراسات تعريف ماهية الصحوة الاسلامية وتحديد مفهومها وقراءة اطروحتها فقد شاعت كلمة الصحوة في ماتكتبه عن اوضاعنا الاجتماعية والفكرية والسياسية، وفي مايكتبه عنها غيرنا خارج الوطن العربي بغير اللغة العربية. وتعددت مدلولات الكلمة وحصل بين هذه المدلولات تضارب في المضمون والمقاصد.

ويمكننا ان نعرفها : إنها حالة تجد الامة فيها نفسها وقد وعت ذاتها وعرفت من حولها وادركت ابعاد عصرها، فاستشعرت قدرتها على الاستجابة للتحديات التي تواجهها وعلى التحرر من التبعية للآخرين، واعتمدت منطق الفعل وصاغت إرادته.

والصحوة الاسلامية اصطلاح مترجم عن اللغات الاوربية، ويقصد به العودة الى الدين كأسلوب حياة وحكم يضمن حل المشكلات التي تواجه المجتمع واستخدام الاسلام كأداة سياسية لاكتساب الشرعية والوصول الى الحكم او الاحتفاظ به.

شاع استخدام اصطلاح الصحوة الاسلامية للدلالة على هذه الظاهرة. وهناك من استخدم اصطلاح (الاحياء) لما يعنيه من بعث روح جديدة في نفوس الناس. وبدت الصلة وثيقة بين هذين الاصطلاحين وبين اصطلاحي (اليقظة) و (النهضة) اللذين شاعا منذ اكثر من قرن في وطننا للدلالة على طور انبعاث حضاري، تنتقل به الامة من حالة النوم والقعود الى حالة اليقظة والنهوض، وتتجاوز السكون الى الحركة.

وارتبط اصطلاح (الصحوة) ايضاً والاصطلاحات الثلاثة الاخرى باصطلاح (التجديد) الشائع في تاريخنا، والمنطلق من القول المأثور بأن الله يبعث على رأس كل مائة سنة في امة الاسلام من يجدد لها دينها.

ربما يكون موضوع الصحوة الاسلامية من المواضيع الساخنة والمثيرة على امتداد الساحة العربية والعالمية. وقد يكون السبب في هذه الاهمية، عوامل فكرية ومادية ولاسيما ان القوى الاسلامية

قد تبدو في يومنا هي القوة الفاعلة على ارض الواقع، بل ومثار دراسة وتحليل وجدل.

ان الصحوة الاسلامية ليست دعوة جديدة، فقد وجدت في كل مرحلة من مراحل التاريخ العربي الحديث حركات فكرية وسياسية تدعو للصحوة الاسلامية في سبيل الخروج من المأزق والمعضلات العربية، وكانت اقوى ما كانت عليه الحركة الاسلامية في المرحلة الاولى خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر وحتى نهاية الحرب العالمية الاولى، ثم ضعفت امام صعود الحركات القومية والوطنية.

ان ما تعتمد عليه الصحوة الاسلامية لتحقيق اهدافها وسائل تجمع بين الدعوة الى الله بالحكمة والموعظة الحسنة، والجهاد في سبيل الله بمفهومه الواسع الذي يشمل اقامة المشاريع العملية في مجالات الاقتصاد والاجتماع والثقافة والتربية والصحة ومواجهة الاعداء بالقوة.

لقد وضعت الصحوة الاسلامية المعاصرة نصب عينها اهدافاً تعمل على تحقيقها وبلورتها من خلال ادراكها لطبيعة الخطر الخارجي وحقيقة فشل التغريب. وهذه الاهداف هي اهداف الصحوة منذ حدثت، وهي تتضمن تحرير الوطن من الاحتلال الاجنبي والقضاء على الاستعمار، وسيادة الشورى ورعاية حقوق الانسان، والقضاء على الاستبداد، وتحقيق الوحدة والقضاء على التجزئة وبلوغ العدل والقضاء على الاستغلال وتحقيق التقدم من خلال ذلك كله، والقضاء على التخلف وصولاً الى تجسيد الهوية والانتماء. وواضح ان اهداف الصحوة الاسلامية هذه هي في كل وطن اسلامي، هي من ثم أهداف الصحوة العربية الاسلامية التي ظهرت في الوطن العربي معبرة عن الانتماء الى الاسلام عقيدة، والى اللسان العربي والعرب قوماً.

ان مناقشة مصطلح الصحوة اسلامية تدفع الباحث الى العودة الى عصر النهضة العربية (القرن التاسع عشر) حيث الحركات الدينية تأخذ جانباً مهماً من النشاط والحيوية في الحياة الاجتماعية والسياسية للمجتمع آنذاك. الا ان مايلفت انتباه الباحث في هذه الحركات هي دعوتها الى التجديد، وان الفكر الاسلامي قد دخله المزيد من الخرافات والتشويهات خلال عصر الانحطاط، وان النهضة الحقيقية للدين، والفكر الديني، لن تتم الا بتخليص الفكر الاسلامي من هذه الشوائب.

هكذا يبرز لدينا ان الخطاب العربي الاسلامي بنوعيه النهضوي والعصروي، مازال يركز على ضرورة التجديد الديني بهدف النهوض المجتمعي في الوقت الذي رحنا نسمع فيه شعار صحوة اسلامية. اذن، ماهي مبررات هذه الصحوة اذا كان الفكر الديني مازال يشكو من الخرافة وغيرها، وهو بحاجة الى تنقية وتجديد؟ وهل في أخذ الفكر على علاته دليل عافية؟ وهذا بدوره مايدفع الى القول: لو ان الفكر الاسلامي منذ عصر النهضة وحتى اليوم قد استطاع ان يتخلص من مشكلاته وعوائقه لكان يمكن ان نقول:- ان هناك صحوة اسلامية، وان الفكر قد اخذ طريقاً صحيحاً وسليماً.

ثانياً:

لقد قدمت الحركات الاسلامية نفسها على انها تشكل الحل الوحيد، مفترضة ان القومية

والاشتراكية اخفقتا لانهما بالدرجة الاولى لم تحركا الجماهير في العمق لبعد معتقداتهما عن احاسيس الناس، على عكس المعتقدات الدينية الاكثر التصاقاً بحياة الجماهير وقناعاته وذاكرته وبساطة مفاهيمه.

وفي توصل الحركات الدينية الأصولية الى مثل هذه الفرضية وما يصدر عنها من استنتاجات يبدو انها تناست ان عدم تحرك الجماهير لايعود الى عدم احساسه الاصيل بالقهر القومي الطبقي، بل بسبب تهميشه، من قبل الانظمة التسلطية السائدة في بعض الاقطار العربية.

ليس خطأ حركات الصحوة الاسلامية او الحركات الدينية، انها تعمل باستقلال عن الحضارة الغربية وتؤكد على هويتها الحضارية الخاصة. ان خطأها الاساسي يتلخص بكونها رد فعل على التحدي الغربي، فتعمل على فرض انموذج مستعار من الماضي السحيق على الواقع المعاصر، المغاير في بنيته واوضاعه ومتطلباته ومصادر مشكلاته لواقع الامس البعيد. ومما يزيد من تعقيدات الامور، الاختلاف الكبير في فهم نموذج الماضي القابل للكثير من التفسيرات والتأويلات المختلفة، بل المتناقضة في كثير من الاحيان والاحوال.

ترى غالبية اتجاهات الصحوة الاسلامية الحريصة على التمسك بالتراث والتقاليد ان الابداع انطلاقاً من الواقع المعاصر كفر، وتعلن وصايتها على النموذج السلفي، كفهمه، رافضة أي تفسير او اجتهاد آخر. لذلك يحذر مفكرون اسلاميون مثل عادل حسين من ان الابداع ضرورة قصوى لقيام أية نهضة حقيقية فيقول: (واذا خمدت القدرة على الابداع المستقل يكون الحديث عن نهضة الامة وتنميتها المستقلة لغواً. ان الابداع مطلوب في المجالات كافة).

من هذا لاتختلف دعوة استيراد النماذج الغربية الجاهزة عن الدعوة السلفية لاستعادة مجتمع الخلفاء الراشدين كنموذج شامل كلي تفرضه قسراً، منتزعاً من سياقه التاريخي الاجتماعي. كلاهما- المشروع الغربي والمشروع السلفي- تقليد لاعلاقة له بالابداع المستقل انطلاقاً من الواقع المعاصر.

ربما كان هذا التوجه بالذات هو الذي دفع عادل حسين لأن يعرف حالة التقليد بأنها: (حالة استيراد نماذج كلية جاهزة لاستخدامها المباشر في مجتمعاتنا اليوم. فبالنسبة لاصحاب الثقافة الاسلامية نرى ان اغلب كتاباتهم تقدم مجتمع الراشدين كانموذج تلزم استعادته او يلزم تقليده. ولو كان المقصود هو الروح الايمانية الجهادية او المضمون الجوهري لما مثله ذلك العصر، لما اختلفنا، ولكنهم يتكلمون على التفاصيل، وعلى المؤسسات واساليب العمل، ولاشك في ان هذه محاولة لاستخدام نموذج كلي فتنزع من سياقه الزمني، بل من سياقه الاجتماعي).

ليست الصحوة الاسلامية واحدة ولا تختلف من حيث حدة التشدد فحسب، بل من حيث الرؤية والمنهج في تفسير الاسلام ودوره في الحضارة المعاصرة، ان لم نقل الحديثة، ومن حيث علاقتها بالحركات السياسية الاخرى بما فيها القومية والتقدمية. لذلك يصعب التعميم واطلاق الاحكام على الصحوة الاسلامية على انها شيء واحد موحد.

تعود اصول حركات الصحوة الاسلامية الى الحركة الفكرية الاصلاحية الدينية في الربع الاخير من القرن التاسع عشر، كما تمثلت خاصة بكتابات وتعاليم ومبادرات جمال الدين الافغاني ومحمد عبده ورشيد رضا، وغيرهم. ونشير هنا، الى ان الافغاني اسس مع محمد عبده جمعية سرية في باريس دعت لوحدة الاسلام واصلاحه، وأصدرا مجلة (العروة الوثقى). وقد فسر الافغاني وزملاؤه انهزام الدولة الاسلامية امام الغزو الاوربي بأنه يعود لانقسام المسلمين وجهلهم وفسادهم، وافتقارهم الى الفضائل العامة، تماماً عكس ماكانوا عليه في اوج ازدهار المدنية الاسلامية كما تمثلت بمراحل تكونها الاولى.

على صعيد الاصلاح والتغيير في مواجهة التحدي الاوربي، شدد الافغاني وزملاؤه المصلحون على التعقل والعقلانية والتمحيص والاجتهاد، وهاجموا الطاعة العمياء للتفسيرات التقليدية، وشككوا بسلطة المؤسسة الدينية القائمة. ولكنهم في تشديدهم على العقل، افترضوا على الاقل ضمنياً انه ميزة من مزايا النخبة لا من مزايا الجماهير التي تسلك طريق الايمان. وقد عنى العقل في اساسه اعادة فتح باب الاجتهاد والتطهير الداخلي مما لحق بالاسلام ومؤسساته من تقاليد ومافرض عليه من مؤسسات، وتحريره من التقليد، وفهم الدين فهماً صحيحاً، وجعل السلطة الاخيرة في القرآن والسنة والعودة الى ينابيع الاسلام الاصيلة.

لم تتمسك الحركات الاسلامية منذ عقد الثلاثينات، وخاصة في الربع الاخير من القرن العشرين بهذا الفهم العقلاني للاصلاح وبرحابة الصدر واتساع الافق، والحرص على الاصلاح التحديثي الا في حالات نادرة، بل ان الحركة الاصلاحية الاولى نفسها بدأت تتغير، فتحولت تدريجياً من حركة تمرد، وانتهت في مراحلها الاخيرة بالتعاون مع السلطات الحاكمة في زمنها.

وفشل المصلحون المسلمون ان يؤسسوا حركة سياسية منظمة، الا ان التيار الفكري الذي احدثوه اسهم في ظهور منظمات دينية عدة من اهمها حركة الاخوان المسلمين التي اسسها حسن احمد البنا في مصر عام ١٩٢٨. وخلال أقل من عام انتقل الاخوان علناً من النشاط الديني الى النشاط السياسي حين قال البنا ان الاسلام نظام شامل متكامل، وهو السبيل النهائي للحياة بكل نواحيها.

وفي الاسماعيلية- مركز تأسيس الاخوان- كان يتمتع الاوربيون المقيمون فيها بالامتيازات والسيادة والبذخ والرفاهية وبقية مظاهر الحياة الاوربية، فلم يكن من الغريب ان تشدد حركة الاخوان في مبادئها وبرامجها الاصلاحية، على ضرورة مقاومة التيارات الغربية وماعتبرته منكرات. ارادت اقامة حكومة اسلامية يتساوى بها المؤمنون في الحقوق والواجبات، معتبرة الاسلام اكثر الانظمة الاقتصادية مثالية وعدالة، فقالت بمبدأ الملكية الخاصة مادام لايتعارض مع المصلحة العامة، وهو مبدأ بحسب رأيها يستنكر تجميع الثروات في ايدي القلة ويحد من البذخ، في الوقت الذي يسمح فيه بتعزيز رفاه الامة وزيادة الانتاج القومي. وانطلاقاً من ذلك، طالب الاخوان بتمصير المؤسسات والاموال الاجنبية، وتأميم المرافق، في محاولة لوضع حد للاستغلال.

ومن مصر انتشرت الحركات الاسلامية الى مختلف الاقطار العربية، وكل منها لها أصول خاصة ومنهج عمل تتميز به عن غيرها وخاصة الى الجزائر وتونس والسودان وفلسطين والخليج العربي...

ثالثاً :

الذي يهمنا هنا، هو الاقتصار فقط على البحث في اسباب صعود هذه الحركات الاسلامية وسعة انتشارها في الربع الاخير من القرن العشرين، وقد جرت عدة محاولات في هذا المجال منها نستنتج ان الاسباب متنوعة ومتعددة، فيركز بعضها على العوامل الاجتماعية والاقتصادية، او على الجوانب النفسية والاخلاقية والثقافية، او على التصادم بين الحداثة والتقاليد، او على اخفاق اغلب الانظمة العربية والحركات القومية والاشتراكية والليبرالية والعلمانية فكان لابد من ملء الفراغ، او على ازمة المجتمع المدني بسبب سلطوية الدولة، وتهميشها لكل القوى الفاعلة في المجتمع، او غيرها من العوامل الاخرى.

وبين العوامل الاجتماعية والاقتصادية التي جرى التشديد عليها ± والتي تعتبر احدى المسببات لظهور هذه الحركات - الهجرات الواسعة من الريف الى المدينة، واتساع الفجوات بين الاغنياء والفقراء ومارافقها من تهديد للطبقات الوسطى، والعطالة عن العمل بما فيها بطالة خريجي الجامعات وارتفاع الاسعار، والتبعية او الهيمنة الغربية على الموارد العربية كافة وسياسات الانفتاح ومانتج منها من مظاهر الترف والابتذال والاستهلاك وسط الحرمان، وانتشار المحسوبية والفساد والرشوة، وفشل خطط التنمية ومشاريعها، والتفسخ الاجتماعي والازمات السكنية وغيرها.

وقد استفادت الجماعات الاسلامية من ذلك خاصة في احياء الصفيح الشعبية الفقيرة، في المدن العربية المتوسعة كسرطان لاعلاج له، فقدمت المعونات والخدمات الاجتماعية للمرضى والارامل والعاطلين عن العمل المنتج، وركزت اهتمامها على الطلبة في مراحل التعليم المختلفة، كما فعلت التيارات القومية والاشتراكية من قبل.

وانتشرت الحركات الاسلامية بسبب الفراغ الذي احدثه اخفاق الحركات والاحزاب القومية والاشتراكية التي استعانت بالانقلابات العسكرية للوصول الى الحكم، بدلاً من العمل الثوري الشعبي، فلم تتمكن، او لم تعرف كيف تتخذ المبادرات الشعبية اثر اخفاق الانظمة، وتوجت سلسلة الهزائم بإخراج الصهاينة فصائل منظمة التحرير الفلسطينية من لبنان وتشريدها في الاطراف العربية، فاضطرت من موقع الضعف للقبول بمشروع استسلامي.. لذلك كثرت تلك المقولات التي تؤكد ان اخفاق المشروع القومي وانهيار تجربة التحديث التنموية هي في مقدمة اسباب سعة انتشار ظاهرة الحركات الاسلامية.

ولانتشار الحركات الاسلامية علاقة حميمة بحالة الاغتراب السياسي او بأزمة المجتمع المدني وهيمنة الدولة على جوانب الحياة كافة وتهميشها الشعب بعدم اشراكه في الحياة العامة وتعطيل قدراته. وكان من نتائج غياب الديمقراطية

وتهميش الشعب اخفاق عملية التغيير التنموية في ابعادها كافة. ولم تقتصر عملية التهميش هذه على السلطات الحاكمة، بل ان الاحزاب القومية والاشتراكية كانت لا تقل قمعية داخل صفوفها، فاهتمت بمسائل الوحدة السياسية المجردة مهملة أهمية العمل على قيام نظام دميقراطي تعددي. وقد وظفت الانظمة نفسها الدين كأداة للسيطرة ومصدر من مصادر شرعيتها، وليس صحيحاً مايقال ان هذه الانظمة كانت علمانية.

وبين اسباب صعود الجماعات/ الحركات الاسلامية... الاوضاع النفسية والقنوط العام، فهي صرخة احباط بعد زمن طويل من الاخفاق والقمع. انها ردة فعل لليأس العام وحالة الاغتراب، وعدم القدرة على تحمل الاهانات في الداخل ومن الخارج، ونتيجة لأزمات متراكمة من دون حلول لزمن بعيد، وليس بسبب اخفاق التحديث والحداثة فحسب. وقد شكل الدين دائماً ملجأ في الازمات للفئات والطبقات العالقة في أسر شبكات الفقر والحرمان والقنوط، خاصة حين يرافقها حدوث خلل في صلب القيم العامة التي اخذت تنهار الواحدة بعد الاخرى ان لم يكن معاً. من هنا ان البعض يرجع سر قوة الاصوليين الى امتلاكهم برنامجاً اخلاقياً.

ولكن هناك من يتساءل: أي برنامج اخلاقي هذا الذي يسمح بذبح الاطفال والرجال والنساء العجز والابرياء، ويستهدف اقليات دينية اخرى لمجرد انتمائها المختلف ولاغراض سياسية؟ ما يسمى برنامجاً اخلاقياً هو العودة الى القيم التقليدية، ومنها الاعراف العائلية والطائفية والقبلية، كما حدث في السودان واليمن بشكل خاص. ومنها ايضاً ظاهرة الحجاب وتزايد الضغط الاجتماعي لأجل انسحاب المرأة من الحياة العامة وعودتها الى شؤون المنزل، والفصل بين البنين والبنات في المدارس وغيرها، واللجوء الى مصادر المعرفة التقليدية التي تقوم على الحفظ والنقل والاستدلال على الحقيقة بالخطابة الانتقائية او بما قيل خارج سياقه التاريخي والاجتماعي، وليس بالقرائن والبراهين المستمدة من الواقع الحياتي واستعمال العقل والتحليل النقدي.

من هنا نصل إلى الاستنتاج الذي يقول:- ان منهج معظم الحركات السياسية الاصولية، في طرح رؤيتهم للاسلام عموماً هو منهج طوباوي، مغرق في مثاليته وفي تجريده، ويتجاهل وقائع التاريخ، وينكر حقائق الاجتماع، ويرفض الاستفادة من غنى وتنوع التجارة الانسانية لغير المسلمين.

لقد حلت الحركات الدينية مكان الحركات القومية والاشتراكية، ولكن من دون ان تتجاوزها وتتعلم من تجاربها واخطائها، فلم تتمكن من تقديم برنامج للتغيير ومعالجة المشكلات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. انها في خطابها المتعدد وممارساتها ردة فعل ورفض لما يحدث وليس حركة انقاذ. لذلك، يتوقع اكثر المفكرين العرب مرحلة اخرى من الاخفاق والهزائم حيث تتمكن الحركات الاصولية من التوصل للسلطة، وستكون اكثر قسوة ومأساوية. وهذا هو المصير المنتظر الى ان تنشأ تيارات ثورية حقيقية تعمل على انقاذ المجتمع العربي من محنته التي طال امدها. فهل

يكون بإمكان المجتمع العربي ان ينتظر التثبت من هذه الحقيقة قبل ان يبدأ البحث في تكوين حركة ثورية ذات رؤية تقدمية؟.

رابعاً:

في محاولة لردم الفجوة بين الحركات القومية والحركات الاسلامية، عقد مركز دراسات الوحدة العربية ندوة (الحوار القومي- الديني) في القاهرة عام ١٩٨٩، وكان من مسوغاتها من منطلق قومي اعتبار (العلاقة بين القومية العربية والاسلام علاقة عضوية، فالاسلام هو محتوى اساسي للقومية العربية نفسها).

في هذه الندوة، حذر طارق البشري من خطر الانقسامات، الا انه اوضح من منظور ديني ان (محك الصدام بين الاسلام والعروبة هو في الجانب العلماني، فالعروبة قريبة من الاسلام مابتعدت عن العلمانية وهي بعيدة عنه مااقتربت من العلمانية).

ورأى محمد عابد الجابري في الندوة ذاتها، من منطلق توفيقي، ان العلاقة متكاملة رغم ان الرابطة القومية شيء والرابطة الدينية شيء آخر، ولكن هذا التغاير بينهما لايعني ان الواحدة منها تنفي الاخرى. فتكون (مهمة الفكر القومي العربي والفكر الديني الاسلامي معاً هي العمل على تمتين العلاقة بين الرابطتين وتوجهها نحو المصلحة العامة المشتركة).

ومن المنطلق التوفيقي نفسه دعا السيد يسين الى (انشاء دولة عربية عصرية مقوماتها الدين كمكون اساسي للهوية الحضارية، ونظام لايتعارض مع مبادئ الشريعة الاسلامية، ومساواة كاملة بين المواطنين عرباً او غير عرب، ومسلمين وغير مسلمين، وتحقيق الحرية بكل ابعادها واحترام حقوق الانسان، وتحقيق العدل الاجتماعي والتنمية المستقلة).

ليس هذا الحوار جديداً، فـ تجنباً للنزاعات غير المجدية حاول في السابق بعض المفكرين المسلمين مثل رشيد رضا وشكيب ارسلان التوفيق بين القومية العربية والانتماء الاسلامي. وكان بعض هؤلاء يقولون بالولاء للاسلام اولاً. كما كان البعض الآخر يميل للولاء للعروبة اولاً، كما كان البعض الاخر يوازنون بينهما فيقولون بأرتهان النهضة الاسلامية بالنهضة العربية.

قال رشيد رضا ثم شكيب ارسلان بالتوفيق بين القومية العربية والوحدة الاسلامية فـ(الفكر الاسلامي لايزدهر الا اذا ازدهر اللسان العربي، اذ انه اللغة الوحيدة التي يمكن فيها دراسة الاسلام دراسة حقيقية وتفسيره تفسيراً صحيحاً.. ولايمكن ان تقوم وحدة عميقة في امة ما، ان لم تكن موحدة اللغة، واللغة لايمكن ان تكون في الامة الاسلامية الا اللغة العربية). وبهذا المعنى يتابع رضا: (اسلامي مقارب في التاريخ لعروبتي... قلت انني عربي مسلم، فأنا أخ في الدين لألوف الالوف من المسلمين من العرب وغير العرب، واخ في الجنس لألوف الالوف من العرب المسلمين وغير المسلمين).

خامساً:

من بين الأسئلة المهمة التي تطرح في مجال الحديث عن الحركات الاسلامية هو مدى قدرتها

على الالتزام بالديمقراطية والتعددية واحترام حق الاختلاف وحرية التعبير، وهي الامور التي لم تلتزم بها القوى والحركات الاخرى. لهذا أطلق الكثير من التعميمات حول ان هناك في صلب الثقافة العربية ما يمنع قيام الديمقراطية.

واكثر ما شددت عليه الثقافة الدينية باعتبارها ثقافة مطلقة، والثقافة الابوية في العائلة والقبيلة والمؤسسات الاخرى المتأثرة بها. ولكن مايتجاهله اصحاب هذه التعميمات الجازمة ان هناك في العقدين الاخيرين من القرن العشرين تعبيرات متنوعة عن رغبة العرب بالديمقراطية وتنشيط المجتمع المدني واشراك الشعب في تقرير مصيره، وقد اضطرت بعض الانظمة العربية للتجاوب مع بعض هذه المطالب الشعبية في ظل ظروف تاريخية محددة. ومن المعروف في التاريخ ان المؤسسات التقليدية كافة منها العائلية والدينية والسياسية في مختلف المجتمعات والحضارات، قاومت الديمقراطية وتنشيط المجتمع المدني الى ان فرضت عليها من قبل الحركات الشعبية. وحين تتم مقاومة الديمقراطية من قبل مختلف الاديان، فإن ذلك يتم ليس لأسباب دينية روحية، بل لأسباب ومصالح اجتماعية واقتصادية تنعم بها الطبقات الحاكمة.

ان الحركات الدينية الاصولية بكل تفرعاتها المتشددة هي بالدرجة الاولى انفعال بالواقع لافعل به، ردة فعل على تحديات تاريخية خارجية وداخلية. بهذا المعنى لا نرى انها تقدم بديلاً فعالاً وحلاً للمشكلات الاساسية المتراكمة. تقول انها الحل الوحيد، والحل الوحيد في رؤيتها يكون بالعودة الى نموذج ماضوي، متجاهلة مسألة استحالة العودة، فالواقع المعاصر هو غير الواقع الذي نشأ فيه الاسلام اصلاً، فهو بدوره حصيلة واقع اجتماعي تاريخي محدد يختلف كل الاختلاف عن الواقع الحاضر. وليس من الغريب ان تطالب الحركات الدينية بهذه العودة الى الماضي البعيد، متجاهلة الواقع الاجتماعي والتاريخي، فهي تنطلق من منهج مثالي طوباوي يناقش الامور خارج سياقها. ونتيجة لذلك لم تتمكن الحركات الدينية من جراء تمييز بين الاصول والتقاليد المتوارثة المكتسبة تاريخياً. ويتجلى ذلك خاصة في نظرتها الى المرأة والاقليات والآخر بشكل عام. هي ليست تجاوزاً لحالة الاغتراب التي تعانيها، بل ردة فعل فحسب. انها نوع آخر من الاغتراب في الدين، فتجرد الانسان من مسؤولياته في صنع التاريخ وقدراته الابداعية، بل هي تجرد الانسان من ميزة الابداع وتسقطها على قوة جبارة خارجة، عن حياته فيصبح دوره طقوسياً وتعبدياً ليس الا، ويكون قد خلق ليعبد لا لان يكون ويبدع متجاوزاً كينونته.

وحركات الصحوة الإسلامية، على الرغم من انها شكلت وتشكل تحديات أساسية للنظم الحاكمة في العديد من الدول العربية إلا انها لم تتمكن من تغيير نظام الحكم في أية دولة عربية، حيث لم تقم أية جمهورية إسلامية في الوطن العربي. وقد حاولت دراسات عديدة البحث عن تفسير لهذه الظاهرة في ضوء تقييم التنظيمات والحركات الإسلامية وبخاصة في ما يتعلق بتصوراتها وبرامجها لمواجهة المشكلات التي تعانيها الدول العربية في الوقت الراهن

وطبيعة العلاقات الداخلية في هذه التنظيمات وأنماط علاقاتها بالقوى السياسية الأخرى ومواقفها من قضايا الديموقراطية والتعددية الحزبية وحقوق الإنسان.

وقد تضمن النقد الذاتي لهذه الحركات رصد العديد من أوجه الخلل التي أوردتها دراسات ومداخل لعدد من المتخصصين بشؤونها، وتتمثل أهمها في ما يلي: الخلل في فهم التعددية وفي الإيمان بجدواها، والخلل في علاقة الذات بالآخر، والخلل في علاقة الحركة بالفكر، والخلل في علاقة التربية الروحية بالتربية السياسية، والخلل في علاقة الطاعة بالحرية وغياب التفكير المنهجي ذي المدى البعيد، وعدم التزام تطبيق الشورى داخلها بل قيام بعض الحركات أيضاً برفض الديموقراطية بصورة مطلقة. كما أن أكثر الجماعات الإسلامية تفتقر إلى الرؤية الموضوعية الشاملة للواقع العربي والإسلامي، وتفتقر إلى خطط فعّالة للعمل الإسلامي، كما انها تتسم بغلبة النظر الجزئي على النظر الكلي، وغلبة النزعة الاممية وغلبة المذهبية في التفكير الإسلامي وغلبة الرفض لمكاسب العصر وغلبة الفكر الاطلاقي على النسبي وغلبة النزعة التآمرية في تفسير الأحداث، وغلبة الانشغال بالسلطة عن المجتمع.

كما ان جلّ الحركات الإسلامية المسيسة طرحت في الغالب شعارات تعبوية ولكنها برامج ومشاريع واقعية ومقنعة للتعامل مع الواقع الراهن بتحدياته وتعقيداته ما أسهم في تكريس إخفاقها وتعثرها.

كما ان سياسات النظم في التعامل مع الحركات المعنية قد أسهمت في تحجيم دورها، فحتى في الحالات التي سمحت فيها النظم الحاكمة لبعض الحركات بالمشاركة في الحياة السياسية فإنها حرصت على أن تظل هذه المشاركة ضمن الحدود التي لا تؤثر في طبيعة هذه النظم. ولذلك لم تتردد النظم المعنية في اتخاذ الإجراءات اللازمة لتحجيم مشاركة هذه الحركات في الحياة السياسية أو لمنعها من المشاركة السياسية كجماعة منظمة.

سادساً:

على ضوء ما سبق ذكره، يمكننا ان نستنتج بأن هذه الصحوة المعاصرة ان هي الا حلقة في سلسلة تسعى إلى تجسيد فكرة التجديد العميقة الجذور في تاريخنا الاسلامي. كما نستنتج أيضاً ان هذه الصحوة المعاصرة هي ±بعضها الامتداد لتيار اليقظة والنهضة والاحياء الذي تدفق في العالم الاسلامي منذ الغزو الاستعماري معبراً عن الاستجابة الفاعلة لما مثله هذا الغزو من تحدٍ.

ان التيارات الفكرية في تاريخنا العربي: التحررية التحديثية (الليبرالية)، القومية، الاشتراكية، والحركات الدينية... قد توصلت الى طريق مسدود. كلها وعدت بالتنمية والعدالة الاجتماعية فتعمقت الفجوات بين الطبقات الاجتماعية. وبالتحرير فترسخت التبعية. وبالحرية فعمت السلطوية مهيمنة على المؤسسات كافة، وهمش الشعب، فلم يتمكن من المشاركة في صنع تاريخه ومستقبله على صورته ومثاله.

وفي مناخ الهيمنة والفساد، تبين ان هم البرجوازية الوطنية التي هي في الوقت ذاته متمثلة بالأسر الحاكمة التقليدية، ولا يزال بعضها في الحكم

في عدد من الاقطار العربية، هو المحافظة على الاستمرار في الحكم بأي ثمن وعلى حساب الشعب. كما ان تيارات اليسار هي ايضاً لم تتمكن من توعية الطبقات الاجتماعية الوسطى والكادحة وتنظيمها في حركة ثورية تاريخية. من هنا كان انحسار ان لم نقل انسداد الافق العربي في كل قنواته.

المراجع:

١-حسين توفيق ابراهيم ±النظم السياسية العربية: الإتجاهات الحديثة في دراستها، ط١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٥.

٢-حيدر إبراهيم علي ± التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، ط٢، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٩.

٣-ندوة الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي، ط١، منتدى الفكر العربي، عمان، ١٩٨٧.

٤-ندوة الحوار القومي ± الديني، ط١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٩.



الكرد والعجم

التأريخ السياسي لكرد ايران

تأليف: نوشيروان مصطفى امين

من مطبوعات مركز كردستان للدراسات الاستراتيجية

الحرية والعدل في الشرق الاوسط الحديث

برنارد لويس*

ترجمة: احمد هاشم

في العام ١٧٩٨ وصلت الثورة الفرنسية الى مصر على شكل حملة عسكرية صغيرة يقودها ضابط شاب يسمى نابليون بونابرت. القوة اجتاحت مصر و غزتها وحكمتها من دون صعوبة تذكر لعدة سنوات. اعلن نابليون بفخر انه جاء " باسم الجمهورية الفرنسية القائمة على مبادئ الحرية والمساواة ". وقد نشر ذلك بالطبع باللغتين الفرنسية والعربية. فقد اصطحب بونابرت مترجمه العربي. وهو اجراء احتياطي سهى عنه كما يبدو بعض زوار المنطقة الذين جاءوا لاحقا.

لم تثر الإحالة الى المساواة اية مشكلة. فالمصريون شانهم في ذلك شان الشعوب المسلمة الأخرى يفهمون المساواة فهما جيدا . فقد كانت المساواة بين المسلمين مبدأ أساسيا في الاسلام منذ نشوئه في القرن السابع الميلادي، على العكس من نظام الطبقات المغلق في الهند في الشرق و نظام الارستقراطيات ذات الامتيازات الكبيرة في العالم المسيحي في الغرب. وفي الواقع يؤكد الاسلام على المساواة و حقق درجات كبيرة من النجاح في فرضها. لا ينكر ان حقائق الحياة تخلق التفاوتات الاجتماعية اولا و الاقتصادية و احيانا التفاوتات القومية و العرقية - بيد ان هذه التفاوتات كانت تتعارض مع المبادئ الاسلامية ولم تبلغ قط المستويات التي بلغتها في العالم الغربي. وتكمن الاستثناءات في القاعدة الاسلامية للمساواة في الشريعة المقدسة : المنزلة الدونية للعبيد و المرأة والكفار. و لكن هذه الاستثناءات لم تكن ملحوظة على نحو كبير، لا ننسى انه ولمدة طويلة في الولايات المتحدة، في الممارسة و ليس في المبدأ، كان الذكور البيض البروتستانت هم وحدهم " من ولدوا احرارا

ومتساوين". كما ان سجل الحقائق في العالم الاسلامي يشير الى ان الحظوظ المتاحة حتى اواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين لصعود انسان فقير من اصول متواضعة الى طبقة علية القوم كانت افضل في الشرق الاوسط المسلم من أي مكان اخر في العالم المسيحي و حتى في فرنسا ما بعد الثورة و الولايات المتحدة .

وهكذا فان المساواة مبدا مفهوم. ولكن ماذا بشان المفردة الاخرى التي ذكرها بونابرت "الحرية". لقد سببت الاخيرة بعض البلبلة في صفوف المصريين .كانت الحرية مفردة بلا معنى في المعجم السياسي. فقد كانت مصطلحا قانونيا. اذ ان المرء حر حين لا يكون عبدا. ويعني ان تكون حرا و متحررا هو ان تكون منعتقا من العبودية.و في العالم الاسلامي كانت " العبودية والحرية، حتى عهد قريب و على خلاف العالم الغربي، لا تستخدمان كناية عن الحكومة الصالحة او الطالحة.

استمرت البلبلة حتى وجد باحث مصري بارز الجواب. وهو رفاعة رافع الطهطاوي الذي كان مدرسا في جامعة الازهر التي لم يطلها التحديث انذاك في مطلع القرن التاسع عشر. وحين قرر حاكم مصر في ذلك العهد بان الأوان قد آن للحاق بالغرب أرسل في العام ١٨٢٦ البعثة الاولى المكونة من ٤٤ طالبا مصريا الى باريس. ورافقهم الطهطاوي و ظل في باريس حتى ١٨٣١. وكان اشبه بوصي على الطلاب و صلاحهم الروحي و الحفاظ عليهم من الضلال .وتلك كانت مهمة لا يستهان بها.

و يبدو ان الطهطاوي خلال مدة بقائه، تعلم اكثر ممن كانوا تحت وصايته، وكتب كتابا مبهرا حقا عن انطباعاته حول فرنسا ما بعد الثورة. ونشر الكتاب بالعربية في القاهرة ١٨٣٤ ونشرت الترجمة التركية في العام ١٨٣٩. و ظل عقودا طويلة الوصف الوحيد عن بلد اوربي حديث، المتوافر للقارئ المسلم في الشرق الاوسط. وخصص الشيخ الطهطاوي فصلا للحكومة الفرنسية، و يذكر فيه كيف ان الفرنسيين يتحدثون دائما عن الحرية. و لابد انه في البداية كان يشاطر عامة الناس حيرتهم في الربط ما بين ألا تكون عبدا والسياسة. بيد انه فهم بعد ذلك و شرح ما فهمه. فحين يتحدث الفرنسيون عن الحرية، كما يقول، فانهم يقصدون بذلك ما يسميه المسلمون العدل.وكان مصيبا في ذلك غاية الصواب. فكما ان الفرنسيين و بصورة اعم الغربيين ينظرون الى الحكومة الصالحة او الطالحة من منظار الحرية والعبودية، فان المسلمين ينظرون الى الحكومات من منظار العدل والظلم. وهذا التباين في التصورات يساعدنا على تسليط الضوء على النقاش السياسي الذي انطلق في العالم الاسلامي مع الحملة الفرنسية و استمر منذ ذلك الحين بأشكال متعددة.

العدالة للجميع

ومثلما قال الطهطاوي وهو على صواب فان المثال الاسلامي التقليدي عن الحكم الصالح يجد تعبيره في مصطلح "العدل". و يتمثل ذلك بعدد من المفردات في اللغة العربية و لغات اسلامية اخرى. والمفردة السائدة هي " العدل " (يذكرها الكاتب

بالعربية ±م) تعني " العدل طبقا للشريعة الالهية". ولكن ما نقيض العدل؟ و ما طبيعة النظام السياسي الذي لايستوفي معايير العدل؟ اذا ما قيض للحاكم ان يوصف بالعادل فان عليه ان يفي بمطلبين: ان يكون قد نال السلطة بالحق و ان يمارسها بالحق. بعبارة أخرى يجب ان لا يكون مغتصبا للسلطة ولا مستبدا. و لا ممـاراة في ان في الإمكـان ان يتصـف الحـاكم بإحـداهما مـن دون الأخـرى علـى الـرغم مـن ان التجربة السوية تلزم باجتماع الصفتين في آن واحد.

ان المفهوم الاسلامي للعدل موثق على نحو جيد و يعود بجذوره الى زمن النبوة. ان حياة النبي محمد وكما ترويها كتب السيرة و كما يبينها الوحي والسنة، تقع في مـرحلتين. في المرحلة الاولى كـان النبي لا يزال يعيش في مسقط راسه، في بلدته مكة، و كان يعارض النظام القائم فيها. وكان يدعو الى دين جديد ومذهب جديد يتحدى النخبة الوثنية الحاكمة في مكة. ان الآيات القرآنية و بعض الشواهد ذات الصلة في السنة النبوية و السيرة التي يعود تاريخهـا الى الفـترة المكيـة تحمـل رسـالة معارضة ..رسالة تمرد و قد يذهب المرء الى حد القول انها رسالة ثورة ضد النظام القائم.

ثـم جاءت الهجـرة مـن مكـة الى المدينـة حينمـا اصبح النبي ممارسا للسلطة و ليس ضحية لها. واصبح خلال حياته رأس الدولة ويقوم بما يقوم به الاخير. فهو يسن القوانين ويملي تنفيذها و يفرض الضـرائب و يعلـن الحـرب و يعقـد السـلام و بكلمـة واحـدة : يحكـم. في هـذه المرحلـة لا تركـز الأحاديـث الواردة في السياسة و لا الأقـوال المـأثورة و الإرشادات على كيفية مقاومة الحكم، كما كان الامر في المرحلة المكية، وانما على كيفية قيادة الحكم. وبناء عليه كان هناك تراثان متمايزان منذ بداية التدوينات الإسلامية الأولى و الفقه و الثقافة السياسية: الأول يعود تاريخه الى الفترة المكية و قد يجوز تسميتها بالمرحلة الكفاحية (التي تريد تغيير الاوضاع) والتراث الآخر هو المحافظ (الذي يريد استقرار الاوضاع) .

يوضح القران مثلا ان ثمة واجب الطاعة. اذ يرد في القران " و اطيعوا الله و اطيعوا الرسول و اولي الامر منكم ". و لهذا الامر صياغات عدة ترد في عدد من الاحاديث المنسوبة الى النبي. و لكن هناك ايضا اقوال تضع حدودا قاطعة على واجب الطاعة. فهناك قولان ينسبان الى النبي و يحظيان بالاجماع باعتبارهما اصيلين و مثبتين. يرد في الاول " لا طاعة في المعصية " بعبارة اخرى اذا امر الحاكم بشئ يتعارض مع القانون الالهي فلا ينتفي واجب الطاعة فحسب وانما هناك واجب العصيان ايضا. وهو امر يفوق الحق في الثورة الذي ظهر في الفكر السياسي الغربي. انه يعني واجب الثورة والانتفاض او على الاقل الرفض و المعارضة للسلطة. ويرد في الحديث الثاني القول:" لاطاعة لمخلوق في معصية الخالق". وهو يضع القيود بوضوح ثانية على سلطة الحاكم مهما كان .

يتواصل هذان الموروثان، الكفاحي والاخر المحافظ ، في تاريخ الدول الاسلامية المدون وفي الفكر السياسي الاسلامي و الممارسة. و قد أولى المسلمون اهتماما منذ البدء بمشكلات السياسة و الحكم، مثل

تسلم السلطة وممارستها و الخلافة و الشرعية وأيضا- وهو المهم خصوصا هنا - القيود على الحاكم. وكل ذلك مدون تدوينا جيدا في العديد من الأدبيات عن السياسة. فثمة أدبيات لاهوتية و أخرى قانونية يمكن ان تسمى قانون الاسلام الدستوري، وثمة ايضا الادبيات العملية و الكتب التي كتبها مستخدمون مدنيون لنظرائهم في شان الكيفية التي تدار بها اعمال الحكم في الشؤون اليومية. وثمة بالطبع الادبيات الفلسفية التي اعتمدت كثيرا على مؤلفات الاغريق القدماء و اعادت صياغة اعمالهم في الترجمات و الشروحات مستحدثة بذلك نسخة اسلامية مميزة لكتاب افلاطون "الجمهورية" و كتاب ارسطو" السياسة ".

عبر التاريخ تنامى على نحو اقوى نموذج الحاكم الحافظ و المتسلط: واصبح من الصعب استبقاء تلك القيود على نظام الحكم الفردي للحاكم وهي القيود التي نصت عليها المدونات المقدسة و الشريعة. ولذا باتت الادبيات تشدد على نحو متزايد على ضرورة النظام. وشاع استخدام كلمة في النقاشات، الا وهي الفتنة. وتكررت مرارا و على مضض واضح و الحاح فاقع عبارة تقول: ان الاستبداد افضل من الفوضى. حتى بلغ الامر بالبعض حد القول ان ساعة ± او دقيقة من الفوضى ±اسوأ من مئة عام من الطغيان. وهي وجهة نظر واحدة وليست الوحيدة. ففي بعض الازمان و الاماكن في العالم المسلم كانت تهيمن وجهة النظر هذه و في بعض الازمان والارجاء كانت ترفض رفضا قاطعا.

التاريخ والنظرية

يشدد التراث الاسلامي على مسالتين بخصوص قيادة الحكم. اولاهما ضرورة الشورى. و التي اوصى بها القرآن على نحو جلي. وقد تواتر ورودها ايضا في السنة النبوية. ونقيض الشورى هو الاستبداد. والاخير مصطلح يحمل دلالات سلبية جدا في اللغة العربية. اذ ينظر اليه على انه معصية و عمل شيطاني، وحين يتهم الحاكم بالاستبداد فمعنى ذلك عمليا دعوة لتنحيته.

من ينبغي ان يستشير الحاكم؟. عمليا، شاع العرف ان يتبادل الحاكم المشورة مع ذوي الشان والمصالح القائمة في المجتمع .وفي العهود الاولى كان من المهم التشاور مع زعماء القبائل ومازال الامر قائما على هذه الحال في بعض المناطق،- في العربية السعودية مثلا وفي جزء من العراق(ولكن على نحو اقل في البلدان المتمدينة مثل مصر وسوريا). وكان الحكام يتشاورون مع ملاك الاراضي الزراعية في الريف ومع الجماعات المتنفذة وجماعات مختلفة في المدن: تجار الاسواق وكتاب الدواوين (وهم الطبقات المتعلمة غير الدينية، وعلى نحو رئيس الموظفين المدنيين)، والمقامات الدينية و المؤسسة العسكرية بضمنها الجماعات النظامية التي تاسست منذ مدة طويلة مثل انكشارية الامبراطورية العثمانية .وكانت اهمية هذه الجماعات تتأتى في الدرجة الاولى من كونها صاحبة سطوة حقيقية. وكان بوسعها، و قد فعلت ذلك، اثارة القلاقل للحاكم و حتى تنحيته. ولم يكن تعيين زعماء الجماعات ± رؤساء العشائر واعيان البلد والوجهاء الدينيين

ورؤساء جماعات الحرفيين والصناع، او قادة الجيش- يتم من قبل الحاكم وانما من قبل افراد هذه الجماعات نفسها.

ان الشورى هي جزء مركزي من النظام الاسلامي.ولكنها ليست العنصر الوحيد التي يمكنها تقييم سلطة الحاكم. ان النظام التقليدي للحكم الاسلامي هو توافقي وتعاقدي. ان الكتيبات الخاصة بالشريعة المقدسة تقول بان الخليفة الجديد ± وهو راس الدولة والجماعة الاسلامية- ينبغي "اختياره". و هو مصطلح عادة ما يترجم بالانتخاب. و لكن دلالاته لا تحتوي على معنى الانتخاب العام او الجزئي. بالاحرى هو يحيل الى اختيار الخليفة على يد مجموعة صغيرة من الاكفياء و المرغوب فيهم من الناس. ان الموروث الفقهي، ومن حيث المبدأ، لا يبيح التوريث. ولكن من حيث التطبيق و الواقع العملي كانت الخلافة دائما وراثية باستثناء نقضها عن طريق التمرد او الحرب الاهلية و كان من المعتاد بالنسبة للحاكم سواء اكان نزيها ام لا، ان يسمي خليفته ± ومازالت الحال قائمة على هذا النحو في اغلب الارجاء. و لكن مبدا الموافقة كان مهما ايضا. اذ كانت سلطة الحاكم تعتمد عمليا ونظريا على موافقة المحكوم في نيلها والبقاء فيها. ان اساس سلطة الحاكم موصوفة في النصوص التقليدية بالكلمة العربية "البيعة". وهي عادة ما تترجم في اللغة الانكليزية بـ" التكريم " الخاص بالحاكم. و لكن الترجمة الدقيقة للبيعة B والذي يشتق من الفعل باع : يمكن ان يكون الاتفاق. أي عقد بين الحاكم والمحكوم يتضمن الواجبات المفروضة على كلا الطرفين.

قد تشير بعض الانتقادات الى اهمال النظرية، اذ يتسم الشرق الاوسط و اجزاء اخرى من العالم الاسلامي بنموذج من الحكومات الاعتباطية والاستبدادية و الطاغية. البعض يمضي اكثر من ذلك قائلا : " هذا هو حال المسلمين اليوم وهذا ما كان عليه حالهم دائما، ولا شئ بإمكان الغرب ان يفعله حيال ذلك". ولكن هذا القول يعد قارئة خاطئة للتاريخ. اذ ان علينا النظر الى الوراء قليلا كي نرى كيف وصلت الحكومات الشرق وسطية الى الحالة الراهنة.

تم التغيير على مرحلتين. الاولى بعد حملة بونابرت. وهي المرحلة التي تغطي القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. حينما حاول الحكام ان يحدثوا مجتمعاتهم وبادئين بحكوماتهم، بعد ان ادركو ا بألم ضرورة اللحاق بالعالم المتقدم. ولم تتم هذه التحولات في الاغلب على يد حكام الامبراطوريين والذين كانوا ميالين الى الحرص على نزعتهم المحافظة ولكن من قبل حكام محليين- السلاطين في تركيا و الباشوات والخديويين في مصر و الملوك(الشاهنشاه) في بلاد فارس-و تمت هذه التحولات بحسن نية إلا انها أتت بنتائج وبيلة.

فقد عنى التحديث ادخال النظم الغربية من اتصالات وعدة حربية وحكم. وهي لابد ان تتضمن وسائل الهيمنة و القمع. لقد اتسعت هيمنة الدولة مع اعتماد ادوات السيطرة و المراقبة و الاكراه بشكل يتخطى قدرات الحكام السابقين. و انطلاقا من نهاية القرن العشرين اصبح أي حاكم ولاية صغيرة او حتى شبه ولاية يتمتع بسلطات اوسع بكثير من اي خليفة جبار او سلطان من العهود الغابرة.

ولعل اسوأ النتائج التي جلبها التحديث هو الغاء القوى الوسطى في المجتمع : تجار المدن وملاك الاراضي و زعماء العشائر وغيرهم من الذين اسهموا في السابق في الحد من غلو سلطة الدولة. فقد وهنت هذه القوى تدريجيا و همشت في اغلبها في حين ازدادت قوة الدولة و قدرتها على بسط نفوذها.

وصف هذه العملية وشخصها أحد افضل كتاب القرن التاسع عشر في الشرق الاوسط هو الضابط البحري البريطاني ادولفوس سليد والذي التحق بصفة مستشار في الأسطول البحري التركي و أمضى اغلب حياته المهنية هناك. فهو يرسم بجلاء عملية التغيير هذه متناولا ما يسميه طبقة النبالة القديمة وهي تضم في الدرجة الاولى ملاك الأراضي و البرجوازية المدنية و النبالة الجديدة وهي التي تضم اولئك الذين يشكلون جزءا من الدولة ويشتقون سلطتهم من الحاكم وليس من شعبهم:" ان النبالة القديمة تعيش من ممتلكاتها"، كما يستنتج . " اما ممتلكات الطبقة الجديدة فهي الدولة ". وهي حقيقة عميقة مصاغة بطريقة استشرافية حاذقة في ضوء التطورات اللاحقة و الحالية.

ويمكن التأرخة للمرحلة الثانية من التحول السياسي في الشرق الأوسط بدقة. ففي عام ١٩٤٠ استسلمت الحكومة الفرنسية للالمان النازيين. وقامت حكومة جديدة متعاونة مع الاحتلال تشكلت في منتجع فيشي. فيما انتقل الجنرال ديغول الى لندن و اقام هيئة فرنسا الحرة .كانت الإمبراطورية الفرنسية بعيدة عن متناول الألمان في تلك المرحلة. ولذا كان حكام المستعمرات الفرنسية وتوابعها أحرارا في الاختيار : بإمكانهم البقاء مع حكومة فيشي او التحالف مع ديغول. وكانت حكومة فيشي هي الخيار بالنسبة لمعظمهم و خصوصا حكام الاراضي الواقعة تحت الانتداب الفرنسي في سوريا و لبنان الواقعة في قلب المشرق العربي. كان ذلك يعني ان ابواب سوريا و لبنان انفتحت على مصراعيها للنازيين الذين انتقلوا اليها وجعلوها القاعدة الاساسية لدعايتهم الايدلوجية (البروباغندا) و لنشاطهم في العالم العربي.

كان ذلك يمثل حينذاك الاسس الايدلوجية لما اصبح لاحقا طروحات حزب البعث مع تعديلات للافكار النازية و بعض المقتربات لوضع الشرق الاوسط. وشددت ايدلوجيا الحزب الوليد على العروبة والقومية وشكل من اشكال الاشتراكية. ولم يتشكل الحزب رسميا حتى نيسان عام ١٩٤٧. و لكن مذكرات ذلك الزمان و مصادر اخرى تكشف ان بداية تشكله تزامنت مع التواجد النازي في المنطقة. وانطلاقا من سوريا اسهم الألمان و أوائل البعثيين في اقامة نظام مناصر للنازية في العراق يقوده الشخصية المشهورة و المشهر بها رشيد عالي الكيلاني.

اسقط البريطانيون نظام رشيد عالي الكيلاني في العراق بعد حملة عسكرية خاطفة في ما بين ايار وحزيران في عام ١٩٤١. ذهب رشيد الكيلاني الى برلين حيث امضى بقية الحرب ضيفا على هتلر مع صديقه مفتي القدس الحاج امين الحسيني. وحينها انتقل البريطانيون وقوات فرنسا الحرة الى سوريا و جعلوها تحت السيطرة الديغولية. وفي السنوات التي

اعقبت نهاية الحرب العالمية الثانية تم جلاء البريطانيين و الفرنسيين و بعد فترة قصيرة فاصلة دخل السوفيت اليها.

تحول زعماء حزب البعث بسهولة من النموذج النازي الى النموذج الشيوعي. ولم يكن ينقصهم سوى تعديل بسيط. فلم يكن حزب البعث حزبا بالمعنى الغربي لتنظيم يتشكل لكسب الانتخابات والاصوات، وانما كان حزبا بالمعنى النازي والشيوعي، أي جزء من الجهاز الحكومي ومعني خصيصا بالتلقين العقائدي والمراقبة و القمع. و استمر حزب البعث في سوريا و حزب البعث المنشق في العراق بالعمل وفقا لهذه الخطوط العامة.

ومنذ العام ١٩٤٠ ،بعد وصول السوفيت استورد الشرق الاوسط ثانية نماذج اوربية للحكم : الفاشي والنازي و الشيوعي. ولكن ليس من الصواب قطعا الحديث عن الدكتاتورية بوصفها الطريقة القديمة في إدارة الأمور في جزء من العالم. بل هي تكشف عن جهل بماضي العرب و ازدراء لحاضرهم و اهمال لمستقبلهم. ان نمط نظام الحكم الذي اتخذه صدام حسين ± و الذي مازال يتخذه بعض حكام العالم المسلم ± هو نمط حديث وقريب العهد حقا. و هو نمط غريب جدا عن أسس الحضارة الإسلامية. فهناك أنماط من الحكم اقدم عهدا و ثمة تقاليد تستطيع شعوب الشرق الأوسط ان تؤسس عليها.

منحدرات وسلالم

ولا ينكر ان ثمة بعض المعوقات الواضحة في طريق تنمية المؤسسات الديمقراطية في الشرق الاوسط. أولى هذه المعوقات و أوضحها هو نموذج الحكم الفردي ± الاوتوقراطي ±المستبد و المترسخ حاليا في المنطقة. وحكم من هذا الطراز غريب عن العربي التقليدي والماضي الاسلامي وليس له جذور في أي منهما. بيد انه، ومنذ قرنين، غدا قديما ومتحصنا تحصينا كافيا و يشكل بذلك عقبة كاداء.

وثمة عائق اكثر تقليدية يتمثل في غياب مفهوم المواطنة في الفكر السياسي الاسلامي الكلاسيكي، بمعنى ان تكون حرا ومشاركا في الكيان المدني. ان المفهوم الذي تعود جذوره الى الكلمة الاغريقية " بوليتس" أي عضوا في دولة المدينة ، كان مفهوما مركزيا في الحضارة الغربية منذ العصور القديمة الى يومنا هذا.و لا يشكل مفهوم المواطنة هذا جزءا من التراث الاسلامي شأنه في ذلك شأن التصور الذي يفيد ان الشعب لا يشارك فقط في اختيار الحاكم بل وفي قيادة الحكومة. وفي عهود الخلفاء العظيمة ، كان ثمة مدن قوية ومزدهرة و لكنها بدون أي وضع رسمي كمدن، وبدون اي شئ بوسع المرء ان يعترف به او يميزه بوصفه حكومة مدنية. كانت البلدات تتألف من تكتل لمناطق متجاورة تشكل في حد ذاتها بؤرة مهمة للهوية و الولاء. وغالبا ما تقوم هذه المناطق المتجاورة على رابطة العرق و القبيلة و الدين و الطائفة او حتى الولاءات المهنية. و لا توجد الى اليوم مفردة عربية تتطابق مع مفردة "سيتزين" الاوربية. واما الكلمة التي تستعمل عادة في جوازات السفر والوثائق الاخرى فهي" المواطن" (يكتبها المؤلف بالعربي ولكن بحروف انكليزية- م) فان معناها الحرفي هو" ابن البلد"(أي من يواطنك المكان و يشاطرك السكن فيه- م). والى جانب

الافتقار الى المواطنة ثمة الافتقار الى التمثيل المدني. و على الرغم من ان مختلف المجموعات الاجتماعية كانت تختار زعماءها خلال المرحلة التقليدية، فان اختيار افراد بعينهم لتمثيل جماعة المواطنين في هيئة موحدة او مجلس كان غريبا على التجربة و الممارسة المسلمتين.

بيد ان ثمة عناصر في التاريخ والفكر الاسلاميين يمكن ان تعين في تنمية الديمقراطية، ولاسيما ان فكرة الحكومة التعاقدية و التوافقية والمحجمة اصبحت اليوم مخرجا مرة اخرى. و قد حظي نبذ الاستبداد بقوة جديدة و ومطالبة جديدة ايضا؛ فقد تكون اوربا نشرت ايدلوجيا الدكتاتورية(من فاشية و شيوعية و نازية ± م) ولكنها اشاعت ايضا ايدلوجيا مقابلة عن التمرد الشعبي ضد الدكتاتورية.

كسبت مناهضة الاستبداد تاثيرا متعاظما، علما ان رفضه مألوف في الكتابات التراثية و متزايد في الكتابات الحديثة. فقد جدد المسلمون مطالبتهم بالشورى ± وفي بعض الحالات مارسوا ذلك. وبالنسبة للمتدينيين فان هذه التطورات قائمة على الشريعة والسنة، و لها سوابق بارزة في ماضي الاسلام. ويرى المرء ابتعاث ذلك في افغانستان على نحو خاص التي خضع شعبها لاقل انواع التحديث و يجد الآن أن من الأسهل بعث الحياة في افضل موروثات الماضي وخصوصا تشاور الحكومة مع مختلف اصحاب المصالح المتجذرة و الجماعات الموالية. وكان ذلك هو الغرض من اللويا جرغا " المجلس الكبير " الذي يتألف من طيف واسع من مختلف الفصائل ± العرقية و القبلية و الدينية والمناطقية و المهنية و فصائل أخرى. و ثمة إشارات عن تحرك تجريبي باتجاه شمول جميع المكونات في الشرق الأوسط أيضا.

وثمة ايضا مؤثرات ايجابية تفعل فعلها واحيانا باشكال مدهشة. و لعل التطور الفريد و الاكثر اهمية هو اعتماد الاتصالات الحديثة. فقد اسهم الاعلام المطبوع و الصحف والتلغراف و الاذاعة والتلفزيون في تغيير الشرق الاوسط. في البدء استخدمت تكنولوجيا الاتصالات كاداة من ادوات الطغيان ومنحت الدولة سلاحا فعالا جديدا للدعاية الايدلوجية والسيطرة.

و لكن هذا المسعى لم يستطع ان يستمر طويلا الى ما لانهاية . فقد بدأت تقنيات الاتصالات مؤخرا، تحمل تاثيرا معاكسا وخاصة صعود الانترنيت و الفضائيات التلفزيونية و الهواتف النقالة . واتضح على نحو متزايد وان واحدا من الاسباب الرئيسة لسقوط الاتحاد السوفيتي كان ثورة المعلومات. فقد اعتمد النظام السوفيتي الى حد بعيد على مراقبة و ضبط انتاج المعلومة والفكرة وتوزيعهما وتبادلهما. وبما ان الاتصالات الحديثة قد تطورت فان ذلك لم يعد ممكنا. ومثلت ثورة المعلومات، بالنسبة للاتحاد السوفيتي الأزق نفسه الذي مثلته الثورة الصناعية بالنسبة للعثمانيين والإمبراطوريات الإسلامية الاخرى : فاما ان تتقبلها وتغير طريقة وجودك او ان ترفضها و تسقط متخلفا عن الركب العالمي. حاول السوفيت وفشلوا في حل هذا المازق و مازال الروس يكافحون نتائجه.

ثمة عملية متوازية تبدا في اقطار عالم الشرق الاوسط، تتمثل تقديم مجموعة من الأكاذيب التي تبث الشك والتساؤل. و حتى بعض برامج المحطات الدعائية و التي تغص بها الموجات الهوائية تسهم في هذه العملية بصورة مباشرة وغير مباشرة أحيانا بشكل مكثف وبلا ضمير. و لكن التلفزيون يحمل للناس أيضا في الشرق الأوسط مشهدا مجهولا سابقا: مشهد النقاش المحتدم الاعتراض الحاد،و المبثوث على الهواء مباشرة. ويشاهد بعض الشباب في بعض الأرجاء التلفزيون الإسرائيلي. فبالإضافة الى مشاهدة وجوه اسرائيلية عامةومعروفة جيدا، " وهي تضرب الطاولة ويصرخ بعضها في وجه البعض الاخر .(كما يصف احد المشاهدين العرب بدهشة)، فهم يشاهدون أحيانا حتى العرب بإسرائيل وهم يحاججون في الكنيست الاسرائيلي ويندون بالوزراء الإسرائيليين و السياسات الإسرائيلية على التلفزيون الإسرائيلي. ان مشهد الديمقراطية الحية والشكسة والنابض بالحياة، ولاسيما ما حملته من اثر الرؤية غير المألوفة للنقاشات المنظمة والطلقة غير المحجمة بين الأفكار المتصارعة والمصالح المتضاربة.

كان لوسائل الاتصال تأثيرا آخر أيضا من خلال جعل مسلمي الشرق الأوسط يعون بألم كيف تسير الأمور على نحو سيئ و بالاتجاه الخاطئ. اذ لم يكونوا في الماضي مدركين حقا للفوارق بين عالمهم وسائر أنحاء العالم..لم يكونوا يدركون المدى الذي كانوا بعيدين فيه عن اللحاق ليس بركب الدول المتقدمة الغربية فحسب و لكن الشرق المتقدم أيضا.. اليابان و الصين و الهند وكوريا الجنوبية وجنوب شرق آسيا، وعمليا، أي مكان آخر يقارنون عالمهم به من خلال معدلات المعيشة والإنجاز وبصورة أعم التنمية الإنسانية والثقافية. وما كان اكثر إيلاما من هذه الفوارق هو التباينات بين مكونات الشعب نفسه في الشرق الأوسط.

والى الان فان قضية الديمقراطية وثيقة الصلة بالعراق اكثر من أي بلد اخر في الشرق الاوسط. اذ قد يستفيد العراق ، بالاضافة الى عوامل عامة اخرى، من سمتين خاصتين بظروفه. احداهما تعود الى البنية التحتية و التعليم. اذ من الراجح ان يستخدم عراق ما بعد صدام عائدات النفط على وجه افضل من استخدام سائر الدول التي تستفيد من عائدات النفط. لقد طور زعماء ماقبل صدام الطرق و الجسور والمرافق العامة و على الأخص شبكة المدارس والجامعات بمعايير أعلى من اغلب ارجاء المنطقة الاخرى.وقد دمر نظام صدام حسين هذه المكتسبات مثل كل شئ اخر في العراق. و لكن حتى في اسوء الظروف فان الطبقة المتوسطة المتعلمة تتدبر امرها على نحو ما لتعليم ابنائها و نتائج ذلك يمكن ان تشاهد اليوم في الشعب العراقي.

الميزة الحسنة الثانية هي وضع المراة. والذي هو افضل الى حد بعيد من اغلب ارجاء العالم الاسلامي. وهن لا يتمتعن بحقوق اكبر B والحقوق تصبح كلمة من دون معنى في هذا السياق. و لكن لديهن سبل اوفر للوصول و فرص اكبر. ففي ظل الحكام الذين سبقوا صدام كان للمراة منفذا للتعليم وبضمنه التعليم العالي. وعليه ، كان لديهن منفذ للحصول على عمل .وهو أمر لا نجد له الا نظائر

قليلة في العالم الاسلامي. ان حرية المرأة النسبية في الغرب هي سبب رئيس لتقدم مجتمع اعظم. ومن المؤكد ان المرأة هي جزء مهم و جوهري حقا من المستقبل الديمقراطي في الشرق الاوسط .

مخاطر اساسية

لا يكمن التهديد الرئيس لتطور الديمقراطية في العراق، وتاليا في بلدان العرب والمسلمين في أي سمة او خصيصة اجتماعية لصيقة به وانما في الجهود الحثيثة التي تبذل لتامين فشل الديمقراطية. و يأتي مناهضو الديمقراطية في العالم الإسلامي من مصادر مختلفة غاية الاختلاف ومن أيدلوجيات متباينة تباينا حادا. و يوجد تحالف قائم على ائتلاف في ظل اختلاف.أي ائتلاف جماعات مختلفة ومصالح متضاربة.

تضم احدى هذه الجماعات من هذا القبيل اصحاب المصالح المتضررة على نحو مباشر بفعل الغارات الديمقراطية- نظام الطاغية صدام في العراق و الانظمة الاستبدادية الاخرى المتضررة من الديمقراطية في المنطقة.و في هذا الشان تتمتع هذا المجموعة ايضا بشئ من الدعم الضمني على الاقل من القوى الخارجية- قوى حكومية وتجارية و ايدلوجية و غيرها± في اوربا واسيا و اماكن اخرى مع مصلحة عملية وعاطفية في نجاحها.

و الاكثر خطرا على الديمقراطية هو ما يسمى الاصوليين الاسلاميين والذين تمثل الديمقراطية بالنسبة لهم جزءا من الشيطان الاكبر القادم من الغرب سواء اكان في حلة قبيمة للهيمنة الامبريالية ام في شكلها الحديث المتمثل بالغزو الثقافي. والشيطان في القرآن هو "الوسواس الخناس الذي يوسوس في صدور الناس". وينظر الاصوليون الى اصحاب التحديث بمناشدتهم النساء وبصورة اعم الى الشباب على انهم يضربون في صميم النظام الاسلامي ± الدولة وصفوف الدراسة و السوق و حتى العائلة. ان الاصوليين يرون الغربيين والمخدوعين بهم و اتباعهم ، المتغربنين، ليس بوصفهم العقبة الوحيدة فقط التي تعيق التقدم المحتوم للاسلام وللانتصار النهائي في العالم وانما باعتبارهم يهددون هذا الاسلام في عقر داره. وعلى النقيض من الإصلاحيين، يعتقد الأصوليون ان مشكلة العالم المسلم ليست التحديث غير الكافي، و إنما الإفراط في التحديث بل حتى التحديث نفسه. والديمقراطية بالنسبة لهم دخيل غريب كافر وجزء من تأثيرات الشيطان الاكبر و اتباعه، هي التأثيرات الأوسع مدى والأشد ضررا من وجهة نظرهم.

ان الرد الاصولي على الحكم الغربي، وعلى نحو اكبر الرد على التاثير الاجتماعي والثقافي الغربي، استجمع قواه مدة طويلة من الوقت. قد وجد تعبيره في ادبيات يتزايد تاثيرها و عدد من الحركات الجهادية، ابرزها حركة الاخوان المسلمين التي تاسست في مصر العام ١٩٢٨. و اصبح الاسلام السياسي عاملا دوليا مهما مع الثورة الايرانية في العام ١٩٧٨ . ان كلمة الثورة قد اسئ استخدامها في الشرق الاوسط و سخرت غالبا لتسمية وتسويغ أي تحول عنيف للسلطة. ولكن ما حدث في ايران ثورة اصيلة وتحول كبير مع تحد ايدلوجي مهم، وانتقال في قواعد المجتمع كان له تاثير واسع على العالم

الاسلامي قاطبة ثقافيا واخلاقيا و سياسيا. ان العملية التي بدأت في إيران في العام ١٩٧٩ كانت ثورة في المعنى نفسه الذي يعزى الى الثورة الفرنسية و الثورة الروسية. و مثل سابقاتها مرت الثورة الايرانية بمراحل متنوعة من الصراعات الداخلية والخارجية و التغيرات وتبدو الان وكأنها دخلت المرحلة البونابرتية وعلى نحو ادق المرحلة الستالينية.

لقد وصل النظام الديني في ايران الى السلطة على متن موجة من الدعم الشعبي الذي غذاه الامتعاض من النظام القديم، من سياساته واصطفافاته. ولكن حينما كشف رجال الدين الحاكمين عن انفسهم كفاسدين وقمعيين مثل الطغم الحاكمة في المنطقة، تفاقم عندها انحسار شعبية نظامهم. وثمة اشارات عديدة في ايران الى تصاعد موجة الغضب. فالبعض يبحث عن تغيير جذري بطريقة العودة الى الماضي و البعض الآخر وهم الاكثر عددا يضع آماله في ظهور ديمقراطية حقيقية. ولذا فان الحكام في ايران متخوفون من التغير الديمقراطي في العراق والادهى ان غالبية العراقيين هم شيعة مثل الايرانيين. وقد تشكل الديمقراطية الشيعية لمجرد وجودها على الحدود الغربية لايران تحديا ، وتهديدا قاتلا لنظام الدين. و لذا فانهم يفعلون ما بوسعهم لمنع هذه الديمقراطية او تحريفها.

واما ما هو اشد خطورة على الديمقراطية فهم الاصوليون السنة. وثمة عنصر مهم في الجهادية السنية هو صعود الوهابية وانتشارها و ± في بعض المناطق هيمنتها . والوهابية هي احد مذاهب الاسلام الذي ازدهر بنجد في وسط الجزيرة العربية في القرن الثامن عشر. وقد تسببت الوهابية ببعض القلاقل لحكام العالم الإسلامي آنذاك ولكنها قمعت و حجمت. ثم عاودت الظهور في القرن العشرين وحظيت بأهمية جديدة حينما استولى آل سعود، وهم زعماء القبيلة التي التزمت الوهابية، على المدن المقدسة مكة والمدينة و أسسوا المملكة السعودية. وقد حمل ذلك عاملين في منتهى الأهمية. العامل الأول هو أن السعوديين الوهابيين حكموا بعد ذلك المدن المقدسة وتحكموا بالحج السنوي الذي منحهم حظوة كبيرة وتأثيرا في العالم الاسلامي. العامل الثاني هو ان اكتشاف النفط واستغلاله وضع ثروة كبيرة في متناولهم. وما كان مقيضا لها ان تكون مجرد زمرة متطرفة في بلد هامشي، اصبحت عبر النفط صاحبة تأثير واسع. بيد ان القوى التي تمت تغذيتها وتربيتها و اطلاق العنان لها تهدد اليوم آل سعود انفسهم.

ان الانتصار الأول العظيم للأصوليين الإسلاميين هو سقوط الاتحاد السوفيتي و الذي يعتبرونه -وهو اعتبار يتعذر خلوه من المعقولية- انتصارهم. وبالنسبة لهم لم يهزم الاتحاد السوفيتي في الحرب الباردة التي شنها الغرب و لكن بفعل الجهاد الاسلامي الذي خاضه مقاتلو حرب العصابات في افغانستان. و بما ان اسامة بن لادن وزمرته قد وصفوا الامر على هذا النحو فمعنى ذلك انهم دمروا إحدى القوتين العظميين الكافرتين القوة التي كانت اكثر استعصاء و خطورة من بين الاثنتين. واستقر

في ظنهم ان التعامل مع الاميركان المدللين والمنحلين لابد ان يكون اسهل بكثير. و لقد كانت الأفعال الأميركية و الخطاب الأميركي يضعفان تارة هذا الاعتقاد و تارة يقويانه.

ولو قدر لانتخابات حرة حقا ان تجري، لحصل الإسلاميون على الأفضلية بعدة درجات على المعتدلين و الإصلاحيين. فواحدة من افضلياتهم انهم يتحدثون بلغة مألوفة عند المسلمين. في حين ان الأحزاب الديمقراطية تروج لأفكار غريبة في الغالب على الشارع المسلم و تستخدم مصطلحات غريبة عليه ايضا. بينما تستخدم الأحزاب الأصولية مفردات مألوفة وتستحضر قيما مألوفة لنقد النظام العلماني و السلطوي القائم ولتطرح بديلا منه في الوقت نفسه. ويوظف الأصوليون لبث هذه الرسالة، شبكة فاعلة ضخمة توصل ما تريد إيصاله وتلتقي في الجوامع والخطب من المنابر. وليس للاحزاب العلمانية منفذ لشئ شبيه بذلك. وينال الثوريون المتدينون، وحتى الارهابيون، دعما بسبب مثابرتهم في بذل جهود حقيقية للتخفيف من معاناة عامة الناس. وهذا الاهتمام يقف على النقيض من اللامبالاة الجشعة و القاسية التي يبديها ذوو السلطة والنفوذ في الشرق الاوسط. غير ان مثال الثورة الإيرانية قد يشير إلى ان هؤلاء المناضلين المتدينين اذا ما وصلوا الى السلطة فانهم ليسوا بأحسن، وفي بعض الأحيان اسوء، من هؤلاء الذين اطاحوا بهم و حلوا محلهم. ولكن حتى يحين ذلك فان مدركات الناس الحالية و آمالهم المرتقبة يمكن ان تعمل لصالحهم.

و في نهاية المطاف ثمة عامل لعله الاكثر اهمية من بين العوامل الاخرى يتمثل في ان الاحزاب الديمقراطية مرغمة من وجهة نظر ادلوجية على السماح للأصوليين بحرية العمل. بينما لا يعاني الاخيرون من قصور كهذا بل على العكس ان مهمتهم حين يتسلمون السلطة هي قمع "التحريض على الفتن" و حظر "التشكيك بالمقدسات".

بيد ان ثمة إشارات تبعث على الأمل على الرغم من هذه الصعوبات. وخصوصا الانتخابات العامة التي جرت بالعراق في شهر كانون الثاني. لقد ذهب الملايين من العراقيين الى محطات الاقتراع ووقفوا في طوابير وحملوا بطاقات التصويت مدركين بأنهم يخاطرون بحياتهم في كل لحظة من العملية. كان ذلك حقا إنجازا مهما. و يمكن من الآن رؤية آثاره في البلدان العربية المجاورة وفي أقطار أخرى. لقد كسبت الديمقراطية العربية معركة ولكنها مازالت تواجه مخاطر من أعداء عاقدي العزم وقساة، وأيضا من الأصدقاء المترددين والمتعذر الاعتماد عليهم. ولكنها كانت معركة كبيرة. وقد تدل الانتخابات العراقية على نقطة تحول في تاريخ الشرق الأوسط لا تقل أهمية عن وصول الجنرال بونابرت والثورة الفرنسية الى مصر منذ اكثر من قرنين منصرمين.

مخاوف

لن يكون سهلا استحداث نظام ديمقراطي و سياسي و اجتماعي في العراق او في مكان آخر من الشرق الأوسط . ولكنه ممكن. و ثمة إشارات متزايدة تدل على ان هذا النظام قد انطلق. وثمة في الوقت الحاضر نوعان من الخشية يتعلقان بإمكانية

قيام الديمقراطية في العراق.النوع الاول هو الخشية من ان الديمقراطية لن تتحقق. وهي خشية يعبر عنها العديد في الولايات المتحدة، وتبدو أشبه بقناعة قاطعة- دوغما- في أوربا غالبا. والنوع الثاني من الخشية اكثر الحاحا بكثير لدى الدوائر الحاكمة في الشرق الأوسط ويتمثل في الخشية من تحققها. و من الواضح ان مجتمعا حرا بشكل حقيقي في العراق قد يشكل تهديدا قاتلا للعديد من الحكومات في المنطقة بضمنها المناهضة لواشنطن و بعض الحكومات التي تعتبر من حلفائها.

لقد فتحت نهاية الحرب العالمية الثانية السبيل للديمقراطية في بلدان المحور سابقا. بينما حملت نهاية الحرب الباردة مقدارا من الحرية وانتقالا باتجاه الديمقراطية في مناطق النفوذ السوفيتي سابقا. ولعل من الممكن الآن، وفي نهاية المطاف، وبشيء من العزم و الصبر، جلب العدل والحرية الى شعوب الشرق الاوسط التي عانت طويلا.

ترجمة : احمد الهاشم

*برنارد لويس هو استاذ دراسات الشرق الادنى في جامعة برينستون. وهذه المقالة تعديل لمحاضرة القاها في ٩ نيسان من العام ٢٠٠٤ في معهد اليوت للشؤون الدولية بجامعة جورج تاون.



ديمقراطية الاعلام والاتصال
تاليف: د. محمد عبدالقادر حاتم
ترجمة/ مم برهان قانع
وزارة الثقافة لحكومة اقليم كردستان- السليمانية

كرد العراق في المؤتمرات والمعاهدات والاتفاقيات الاقليمية

(٢-٢)

محسن محمد متولي- باحث مصري

بعد اقرار معاهدة لوزان وتوزيع الغنائم، وخاصة بين الدولتين العظميين آنذاك فرنسا وبريطانيا، اتخذت تدابير من أجل (ترتيب) البيت المسلوب وضمان استقراره الأمني، واسهمت عصبة الامم في ذلك الوقت في هذه اللعبة الدولية حتى آخر المدى، عندما اقرت جملة من الضمانات وتعويض هزيل عما خسروه من مكاسب قومية وسياسية في معاهدة سيفر. على ان هناك اجراءات واتفاقيات اقليمية تمت في المنطقة كان للكرد فيها حصة مقننة.

الكرد في مؤتمر القاهرة:

حاولت السلطات البريطانية وضع سياسة محددة لها في الشرق الاوسط وبلاد مابين النهرين[١]، فاعتزمت عقد مؤتمر في القاهرة دعى اليه من العراق جعفر العسكري[*] وزير الدفاع، وساسون حسقيل وزير المالية في الحكومة العراقية. وقد قرر المؤتمر دراسة مايلي:

١ علاقة الدول الجديدة ببريطانيا في المستقبل.

٢-شكل الحكم الجديد في العراق والمرشح له.

٣-طبيعة القوات العسكرية التي سوف تقع عليها مسؤولية الدفاع عن الدولة الجديدة.

٤-حالة الاقليات في العراق وخاصة الكرد.

واتخذ مؤتمر القاهرة قرارا يقضي بتفويض المندوب السامي في العراق باتخاذ الخطوات اللازمة لتحديد اماني الكرد[٢]. ولقد اصدر المندوب السامي بيانا في ايار (مايو) ١٩٢١م، نص على مايلي (ينظر المندوب السامي) نظرة جدية عملية في التدابير التي يجب عليه اتخاذها بخصوص حكم المناطق الكردية

في العراق، وقد علم ان القلق يساور الكرد خوفا من وجود نية للحاق بلادهم بحكومة بغداد، حتى ان بعضهم طالب بالاستقلال التام وتأليف دولة كردية كما بلغه من جهة اخرى ان هناك من قادة الرأي الكردي وزعمائه من يسلم بالروابط الاقتصادية والصناعية التي تربطهم بسائر العراق. ولما كان الأمر كذلك فان فخامة المندوب السامي يريد، ان كان ذلك ممكنا معرفة رغبات الشعب الكردي الحقيقية. فان كانوا يرغبون في البقاء في كنف الحكومة العراقية، فانه يقترح على مجلس الوزراء العراقي الحل الآتي[٣]:

اولا: فيما يتعلق بالمناطق الكردية في لواء الموصل، مما يدخل في نطاق الانتداب البريطاني، يتم تشكيل لواء آخر يدعى (لواء دهوك) ويتألف من اقضية زاخو وعقرة ودهوك والعمادية، ويكون مركزه دهوك. ويقوم موظف بريطاني بوظيفة وكيل متصرف، ويكون القائمقامون بريطانيين بصورة مؤقتة على ان يستبدلوا بعد ذلك بكرد، وعند عدم تيسر ذلك يستبدل القائمقامون بموظفين عرب يتقنون اللغة الكردية، ويرضى عنهم السكان الكرد. ويرتبط هذا اللواء رأسا بحكومة بغداد، وينتخب عنه نوابا للمجلس التأسيسي العراقي. اما في امور الادارة العامة فان القائمقامين يراجعون المتصرف، ويقوم المندوب السامي مباشرة بتعيين الموظفين له بعد مشاورة الحكومة العراقية[٤].

ثانيا: سوف يعمل المندوب السامي على اشتراك ضباط بريطانيين في تصريف الشؤون الادارية في كل من اربيل وكويسنجق وراوندوز. كما انه سيعمل على ان ينال من الحكومة العراقية تعهدا بمسايرة رغبات اهالي هذه المناطق، في موضوع تعيين الموظفين الحكوميين، وسوف يتم تثبيت التفاصيل المتعلقة بذلك في اقرب وقت ممكن[٥].

ثالثا: تكون منطقة السليمانية متصرفية، يحكمها متصرف في الادارة ويعاونه مجلس شورى. ويتم تعيين هذا المتصرف من قبل المندوب السامي، ويلحق به مستشار بريطاني. وسوف يقوم المندوب السامي بمهام متصرف السليمانية، وذلك حتى يتم اختيار متصرف. ويستعمل هذا المتصرف الصلاحيات التي يرسمها له المندوب السامي، والذي سوف يقوم بتحديد تلك الصلاحيات بعد المشاورة مع المتصرف المعين ومجلس الشورى. والى ان يتم تعيين قائمقامين كرد ذوي كفاءة ومؤهلات، فان المندوب السامي سوف يعين لتلك الاقضية السابقة الذكر قائمقامين بريطانيين[٦].

ان بيان المندوب السامي واضح الاسس، حيث يقدم عرضا للاوضاع السياسية في كردستان العراق، اي مناطق الشمال ويطرح وجهات نظر كردية تكونت في الشمال بعد انتهاء الحكم العثماني، واقتطاع هذه المناطق من تركيا[٧]. فالبعض من الكرد يطالب بالاستقلال، والبعض الآخر يطلب الاتحاد مع كامل الدولة العراقية. فالبيان لا يقطع برأي حاسم، ولا يضع تدابير ادارة كاملة لادارة المناطق الكردية، بل يضع برنامجا محتملا مرحليا، ويرسم ملامح المستقبل وهذه الملامح هي اقرب الى دمج مناطق الشمال الكردي مع المناطق الكردية العربية، وهذا ما حدث بعد فترة.

الكرد في صك الانتداب البريطاني على العراق:

كان من الطبيعي ان ينص صك الانتداب البريطاني على العراق احكاما تتعلق بالكرد، وهم الشعب الشريك في الدولة الجديدة فيشير اليهم فيما يلي:

يتألف هذا الصك من ٢٠ مادة ومقدمة هذا نصها: بناء على احكام المادة ١٢٣ من معاهدة الصلح الموقع عليها في سيفر بتأريخ ١٩٢٠/٨/١٠ م وبمقتضى احكام المادة ٩٤ من هذه المعاهدة، التي بموجبها قررت الدول الكبرى، وفقا للفقرة الرابعة من المادة الثانية والعشرين[٨]. الفصل الاول من ميثاق عصبة الامم، بان تعترف بالعراق دولة مستقلة، عليها قبول المشورة الادارية والمعونة من فريق منتدب، الى ان تصبح قادرة على القيام بنفسها بتصريف شؤونها ± ان تحديد الحدود العراقية سوى ماهو مقرر في المعاهدة المذكورة واختيار المنتدب تتفق عليه الدول المتحالفة الكبرى، وبما ان هذه الدول قد اتفقت على اختيار صاحب الجلالة البريطانية[٩] منتدبا من قبلها على العراق فان عصبة الامم توافق على شروط الانتداب التالية:

المادة الاولى: يضع المنتدب في اقرب وقت على الا يتجاوز ذلك ثلاث سنوات من تأريخ الانتداب قانونا اساسيا للعراق، يعرض على مجلس العصبة للمصادقة عليه، وينشر باسرع مايمكن. وهذا القانون يسن بعد اخذ رأي الحكومة الوطنية، ويبين هذا القانون حقوق الساكنين في البلاد ومنافعهم ورغباتهم.ويحتوي القانون على مواد تسهل تدرج العراق وتطوره الى دولة مستقلة.

المادة الثانية: يؤمن المنتدب للجميع حرية ممارسة الشعائر الدينية بكل هيئتها واشكالها بشرط ان تكون متفقة مع النظام العام والآداب، ولا تفضل فئة على اخرى بسبب الجنس او الدين او اللغة ± وعلى المنتدب ان يشجع التعليم بلغات العراق القومية، ولا ينكر على فئة حقوقها، ولا يعارض في اقامة مدارسها الخاصة لتعليم ابنائها بلغاتهم الخاصة، على شرط الا يخالف ذلك خطط التعليم التي تسنها الحكومة.

المادة السادسة عشر: لاشيء في هذا الانتداب يمنع المنتدب من انشاء دولة مستقلة في ادارتها في المناطق الكردية، ان شاء ذلك"[١٠].

يلاحظ ان الدولة المنتدبة وباسم عصبة الامم لم تنص على شيء ملزم ومحدد فيما يتعلق بالشمال الكردي، بل تركت النص شبه غامض، ويحتمل عدة حلول للمستقبل، واعطت المفوض السامي وحده حرية التصرف في المراحل القادمة وفي ضوء الاحداث المتلاحقة.

ولم تلزم مواد صك الانتداب حكومة بريطانيا المنتدبة بأية قيود ملزمة لها في سياستها ازاء العراق، فهي لا تمنعها من اعلان انشاء دولة ذات استقلال اداري في المناطق الكردية، لكنها لا تلزمها على ذلك، وتركت لها حرية التعامل مع هذا الموضوع في ضوء مجريات المستقبل.

في المعاهدات البريطانية- العراقية:

لقد ارتبط ابرام المعاهدة العراقية- البريطانية والتي ابرمت في العاشر من تشرين الاول (اكتوبر) ١٩٢٢م[١١]، بالمشاكل السياسية التي يعاني منها العراق

وخاصة مشكلة الموصل، ولقد ورد في قول جعفر العسكري ان المعاهدة هي الواسطة الوحيدة التي تؤيد وحدة العراق السياسية نظرا لفقدان العراق الى سند او حجة تؤيد وحدته السياسية"[١٢].

ولقد مست الاتفاقية العسكرية المسألة الكردية فيما يختص بتعهد الجانب البريطاني بمساندة العراق عسكريا للدفاع عن حدوده[١٣]. ثم مساعدته على قمع الاضطرابات الداخلية العشائرية وغيرها. وكان المقصود بالطبع ثورات الكرد.

اما المادة الثالثة من المعاهدة فلقد نصت على ماجاء من قبل بصك الانتداب بحذافيره. ولكن من الملاحظ ان المعاهدات اللاحقة معاهدة (١٩٢٧-١٩٣٠)[١٤]. لم تنص صراحة على مضمون المادة الثالثة سابقة الذكر لكنها كانت تحمل روح المعاهدة الاولى[١٥].

في بيان مجلس الوزراء العراقي لعام ١٩٢٣ م:

حتى عام ١٩٢٣ م اي بعد مرور سنتين على قيام المملكة العراقية تحت تاج الملك فيصل بن الحسين لم تكن الامور قد استقرت تماما على حال دستوري، ولا الحدود قد رسمت تماما وبقي موضوع الشمال شبه غامض، فلا صك الانتداب نص على دمجهم مع العراق صراحة، ولا حدود المملكة الجديدة قد تحددت لها خطوط نهائية[١٦]. وكذلك فان المعاهدة البريطانية ±العراقية لعام ١٩٢٢ م لم يكن فيها مايحدد الاوضاع الادارية والتنظيمية للمناطق الكردية في ظل الدولة الجديدة.

ولذلك اصدر مجلس الوزراء العراقي برئاسة عبد المحسن السعدون بيانا مقتضبا حدد فيه بعض خيوط برامج وسياسة حكومته ازاء الشمال في حدود مايملك من صلاحيات. ولقد صدر هذا البيان بتاريخ ١١ تموز (يوليو) ١٩٢٣ م اي بعد اعلان المعاهدة الاولى بمدة شهرين ونصف فقط ونص على مايلي:

"تنويرا للراي العام الكردي وتطمينا لحقوقه قررنا مايلي:

١ ان الحكومة العراقية لا تنوي ان تعين ايا من الموظفين العرب في المناطق الكردية، ماعدا الفنيين فقط.

٢-انها لاتنوي ارغام سكان المناطق الكردية على استخدام اللغة العربية في مراجعاتهم الرسمية.

٣-ان حقوق السكان والطوائف الدينية والمدنية في تلك المناطق سيحرص على ان تصان صونا تاما"[١٧].

في البيان العراقي- البريطاني:

لقد صدر هذا البيان عندما ادرك الانجليز ان الشيخ محمود البرزنجي بدأ يمارس نشاطه الوطني بصورة مستقلة عنهم[١٨]، ولذلك لجأوا الى اسلوبهم المعروف في شق صفوف الكرد، وفي ٢٣ كانون الاول (ديسمبر) ١٩٢٣ م وجه (ادمونس. سي. جي) بيانا باسم الحكومة البريطانية الى زعماء الكرد جاء فيه (تعترف الحكومتان البريطانية والعراقية بحق الكرد القاطنين ضمن الحدود العراقية في تشكيل حكومة كردية ضمن حدود، وتأمل الحكومتان ان تتوصل مختلف العناصر الكردية وبصورة اسرع قدر الامكان الى اتفاق بينها حول الاشكال التي يجب ان تتخذها هذه الحكومة. وحول الحدود التي ستعمل ضمنها، وان يرسلوا ممثلين مسؤولين عنهم الى بغداد لبحث علاقتهم الاقتصادية والسياسية مع الحكومتين "البريطانية والعراقية"[١٩].

ومن الملاحظ ان هذا الاعلان لم يتضمن اي تعهدات محددة حول منح الكرد ادارة ذاتية ولو كانت ضمن اطار الحكم الذاتي ويبدو ان هذه الشروط غير الواقعية المتعلقة بالاتفاق بين (مختلف العناصر الكردية) لم تلغ المفاوضات المقترحة بين الكرد والسلطات الانجلو- عراقية فحسب بل والغت ايضا امكانية تشكيل الحكومة الكردية نفسها.

والواقع ان الانجليز كانوا يهدفون من وراء هذا الاعلان تقديم الدعم السياسي لخصوم الشيخ محمود في كوردستان العراق وبذلك يتم توسيع هوة الشقاق وتعميقها في المعسكر الكردي، ولقد حقق الانجليز هدفهم هذا بعد ذلك[٢٠]. وكذلك من الملاحظ ان نصوص هذا الاعلان تتحدث عن تأسيس حكومة وليست دولة، فالحكومة شيء والدولة شيء آخر، وذلك هو الغموض في نصوص الاتفاقيات والمعاهدات والتصريح اوحتمالات التأويل.

الكرد في الاتفاق العراقي±التركي± البريطاني:

عقدت اتفاقية لتعيين الحدود وتنسيق علاقات الجوار بين الحكومتين العراقية والتركية بمشاركة الحكومة البريطانية المنتدبة وقد تضمن الاتفاق بنودا تتعلق بعلاقات حسن الجوار والتعاون في مواجهة اعمال (الشقاوة) والنهب في منطقة الحدود وهو التعبير الظاهري لأعمال ونشاطات الكرد المسلحة على طرفي الحدود والى مسافة ٧٦ كم في داخل البلدين تبتدأ من خط الحدود حسب المادة العاشرة[٢١].

ولقد ابرم هذا الاتفاق في الخامس من حزيران (يونيو) سنة ١٩٣٦ م. وكان الجانب العراقي في هذا الاتفاق ممثلا في شخص نوري السعيد، والجانب التركي ممثلا في شخص رشدي بك نائب ازمير، اما الجانب البريطاني فقد مثله لورانس تشارلز سفير بريطانيا في انقرة. وقد نصت الاتفاقية على عدة مباديء وبنود ومن ضمنها:

أ-تعيين خط بروكسل بصفة نهائية كخط حدود بين تركيا والعراق[٢٢]. (مادة ١/)

ب التعاون المشترك للقضاء على الحركات المعادية لكل من تركيا والعراق، وكان المقصود بالطبع حركات الكرد الاستقلالية[٢٣].

كما تضمن الفصل الثاني تحت عنوان (حسن الجوار) عدة مواد والتزامات اهمها:

١-تعهد الدولتين التركية والعراقية بان يقاوما استعدادات شخص او اشخاص مسلحين يقصد بها اعمال النهب والشقاوة. (مادة/ ٦).

٢ تتعاون السلطتان العراقية والتركية في تنبيه بعضهم البعض عن اي استعدادات يقوم بها شخص مسلح او اشخاص مسلحون في المنطقة الحدودية المذكورة (مادة/ ٧).

٣-التزام كل من الدولتين بالسعي بما لديهما من وسائل لمنع مرتكبي اعمال النهب والشقاوة في اراضيها بأسرع مايمكن واخبار الطرف الآخر بما يتم في هذا الصدد. (مادة/ ٨).

٤-تعهد الدولتين برد كل من يلجأ الى اي منهما مرتكبا جناية أو جنحة في منطقة الحدود الدولة الاخرى، هم وغنائمهم واسلحتهم واللذين هم من رعاياها. (مادة/ ٩).

٥ بامكان قوات وجنود اي طرف من الطرفين المتعاق دين تجاوز حدود الطرف الاخر عند الضرورة حتى مسافة ٧٦ كم. (مادة/ ١٠).

٦-تعهد الدولتين التركية والعراقية بالامتناع عن كل مخابرة ذات صيغة رسمية او سياسية مع رؤساء العشائر او شيوخها او غيرها من افرادها رعايا الدولة الاخرى الموجودين فعلا في اراضيها[٢٤]. كما تعهدتا بألاتجيز اي منهما تشكيلات للدعاية ولا اجتماعات موجهة ضد اي من الدولتين. (مادة/ ١٢).

ان القاء نظرة على هذه الاتفاقية يتضح ان قضية الكرد على جانبي الحدود كانت تشكل مصدر قلق وخوف للحكومتين العراقية والتركية وليس ادل على اهمية تلك المشكلة من موافقة كل من الطرفين للطرف الآخر بالتوغل داخل حدوده لمسافة ٧٦ كم، وذلك بهدف مطاردة الكرد على طرفي الحدود. كما يتضح ايضا ان كلا من الطرفين لم يرغب في ان يستخدم احدهما القضية الكردية للتدخل في الشؤون الداخلية للطرف الآخر.

الكرد في بيان المندوب السامي لعام ١٩٣٠م:

في السنوات اللاحقة تبدلت الامور كليا واستقرت الدولة العراقية على اسس دستورية جديدة، اذ جرى استفتاء بشأن اجراء اعلان الدولة وقد شارك في الاستفتاء معظم الكرد، وقام نتيجة لذلك مجلس نيابي ومثلت فيه كوردستان كجزء من المملكة العراقية[٢٥]. ولذلك تحدث المندوب السامي بلهجة جديدة تنسجم مع ما آلت اليه الأمور وترتيبات الدولة الجديدة، وباشراف وموافقة الامم المتحدة، فقد صدر بيان عن المندوب السامي عام ١٩٣٠م: (وفيما يتعلق بالحكومة البريطانية فان اهتمامها الوحيد، هو تأمين دولة عراقية حرة مستقلة تربطها بها اواصر الاعتراف بالجميل والشكر، وتنتسب الى عصبة الامم، وهي سوف لا تعضد اي حركة لاتتفق مع عذع السياسة كالانفصال الكردي مثلا).

الكرد في ميثاق سعد آباد:

لقد عقدت هذه المعاهدة في قصر (سعد آباد) في طهران بتأريخ ٨ تموز (يوليو) ١٩٣٧ م[٢٦] بين الدول الاسلامية الاربع العراق وتركيا وايران وافغانستان، ولا يقر الميثاق صراحة بانه يعني الكرد في المادة السابعة من مقرراته ولكن الاشارة الضمنية اليهم واضحة تماما: (على كل من المتعاقدين الساميين كل داخل حدوده عدم اعطاء المجال الى تأليف العصابات المسلحة والجمعيات، او كل ترتيب غايته قلب المؤسسات العامة او قيامها باعمال لغرض الاخلال بالنظام والأمن العام في اي قسم من بلاد الفريق الآخر سواء اكان في منطقة الحدود ام في غيرها. او الاخلال بنظام الحكم السائد في بلاد الفريق الآخر)[٢٧].

ان ثلاثا من هذه الدول تقوم بينها حدود مشتركة ويقبع على جميع خطوط هذه الحدود افراد ثائرون في مناطقهم الجبلية وهم الذين وصفتهم المادة السابعة بالعصابات المسلحة في منطقة الحدود. لقد كانت عبارات المادة السابعة هذه فضفاضة شبه غامضة وكان يسمح من حين لآخر بتفسيرها ضد نشاط الاحزاب والحركات الشعبية والتحررية في البلدان المتعاقدة حيث تنص على (عدم اعطاء مجال الى تأليف الجمعيات، او كل ترتيب غايته قلب المؤسسات القائمة) والكرد لم تكن غايتهم قلب المؤسسات القائمة، بل الدفاع عن

حقوقهم القومية والوطنية والاعتراف لهم بها. ولكن بموجب المادة السابعة فان اي نشاط في منطقة الحدود انما كان يعني ضمنيا الكرد.

ان ميثاق سعد آباد هو اول عقد دولي يتم بين دول اسلامية في العصر الحديث، فقد قام على اساس الرابطة الاسلامية، لكنه استهدف في الوقت نفسه شعبا اسلاميا. فعلى خطاه ومن بعده كانت تجري اللقاءات الاسلامية الدولية بمباركة الدول الاستعمارية العظمى، لعقد الاتفاقات السياسية باسم الاسلام والانتماء الاسلامي.

الكرد في المعاهدة العراقية ± التركية ٢٥ آذار (مارس) ١٩٤٦:

يعتبر الكثير من المؤرخين ان تلك المعاهدة ماهي الا احياء لميثاق سعد آباد، وكذلك انها كانت ارهاصا لحلف بغداد.

لقد كانت سياسة العراق في تلك الفترة تهدف الى تدعيم الصلات مع تركيا نتيجة لاحساس الهاشميين بالفشل في تحقيق زعامتهم داخل العالم العربي يضاف الى ذلك تأثير التقاليد والعادات التركية التي ظلت مسيطرة على البلاط الملكي في بغداد، يدل على ذلك تردد الوصي وافراد الاسرة الحاكمة على اسطنبول وقضاء الصيف فيها مرارا[٢٨].

ويمكن القول ان تلك المعاهدة قد جاءت كرد فعل على الحركات الكردية المسلحة التي يقوم بها البرزانيون في شمال العراق وعلى جانبي مناطق الحدود[٢٩]. وتتضمن المعاهدة المباديء التالية:

١-احترام الحدود القائمة كما خططت في عام ١٩٢٦ م.

٢-تعهد كل طرف بعدم التدخل في شؤون الطرف الآخر الداخلية.

٣-يتشاور الطرفان في الشؤون الدولية بصفة عامة وفي الشؤون الاقليمية بصفة خاصة.

٤ يتعهد كل فريق بابلاغ الامم المتحدة عن اي اعتداء يتعرض له الطرف الآخر، ومساندة الاجراءات التي تتخذها الهيئة الدولية لصد العدوان. والحقت بالمعاهدة ستة بروتوكولات تتعلق بتنظيم استخدام مياه دجلة والفرات، والتعاون للمحافظة على الأمن، وانشاء لجان دائمة لمراقبة ذلك على الحدود[٣٠].

الكرد وحلف بغداد:

لم يكن حكام العراق هم الذين يسعون وحدهم الى ربط بلادهم بالاحلاف الغربية، فقد دخلت دولتان جديدتان الى سياسة الشرق العربي تغذيان هذا الاتجاه وهما تركيا والولايات المتحدة، بالاضافة الى الاستعمار التقليدي ممثلا في بريطانيا.

ويبدو ان تركيا اثناء شعورها بالخوف من الاتحاد السوفيتي في السنوات التي اعقبت الحرب العالمية الثانية كانت تسعى لايجاد حلفاء لها من بين جيرانها. وفي الثلاثينات وجدت تركيا في دول البلقان ضالتها، اما بعد الحرب العالمية الثانية فقد تحولت معظم دول البلقان الى الكتلة الشيوعية فصارت تركيا تنظر الى حكام العراق الموالين للغرب كحلفاء طبيعيين لها[٣١].

ومن الجدي بالذكر ان ضغط روسيا على تركيا ازعج الاتراك واقلقهم من نوايا الجارة الكبرى التي مارست نفس السياسة تماما في ايران، واستغلت

الولايات المتحدة ذلك كله ولمصلحة امريكية بحتة لتكون تركيا سدا بوجه السوفيت نحو الشرق الاوسط[22].

اما الولايات المتحدة فانها بدأت بعد الحرب العالمية الثانية تتخلى عن سياستها التقليدية المتمثلة في النشاط الاقتصادي، في حين انها كانت بعيدة عن ادارة الشؤون السياسية في المنطقة التي كانت بريطانيا متحكمة فيها. ومنذ الحرب العالمية الثانية لم تحل الولايات المتحدة محل بريطانيا تماما في العراق. فالنفوذ البريطاني ظل طاغيا ولكن اصبح للولايات المتحدة نفوذ مؤثر في العراق. وان تحصل على الامتيازات التي كانت لبريطانيا بفعل سيطرتها على البلاد، وا الصراع عنيفا منذ الحرب العالمية الثانية بين شركات النفط الامريكية الانجليزية حول نفط الشرق الاوسط، واستطاعت الشركات الامريكية بدعم من حكومة الولايات المتحدة ان تزيح الشركات البريطانية عن مواقعها وامتيازاتها. ولقد تنازلت بريطانيا لامريكا عن نصف بترول الكويت والذي بلغ انتاجه عام ١٩٥٥ م نحو ٥٤ مليون طن وجرى وتغيير اكثر لصالح الاستعمار الامريكي في ايران وخاصة بعد انقلاب الجنرال (زاهدي) حيث تمكنت الاحتكارات الامريكية من ان تفرض على بريطانيا عام ١٩٥٤م تكوين اتحاد يمتلك فيه الامريكيون ٤٠٪ اي حصة مساوية لما لبريطانيا من نفط ايران[23].

اما في المجال السياسي فان الولايات المتحدة بدأت تتدخل في العراق، حيث قامت في اوائل الخمسينات بالاتصال بـ (كامل الكيلاني شقيق رشيد عالي الكيلاني، حيث اظهر الامريكان استعدادهم للتفاهم والتعاون مع حزب الاستقلال من اجل تغيير النظام الملكي الى جمهوري ودعم حزب الاستقلال. وعندما عرض الكيلاني هذا الامر على امين عام حزب الاستقلال (محمد صديق شنشل) فانه رفض التفاهم مع الامريكان حيث اعرب عدم رغبته في استبدال الاستعمار الانجليزي بآخر امريكي.

وقد اقلقت المحاولات الامريكية بريطانيا التي كانت حريصة على منع النفوذ الامريكي من التغلغل في العراق. وذلك لأن بريطانيا كانت تعتقد ان العراق هو قاعدة الحرب الباردة في الشرق الاوسط ضد الاتحاد السوفيتي، لانه كما قال خبير بريطاني: ان الحقيقة الرئيسية الحاسمة هو ان موقع (الحبانية) قاعدة سلاح الطيران البريطاني في شمال غرب بغداد تتمتع بموقع فريد ممتاز في الصراع الدولي القائم، حيث تقع الحبانية على بعد ٦٠٠ ميل من حيفا. وهي لذلك تستطيع ان تكون قاعدة مثالية للطيران بعيد المدى في الاتجاهات الثلاثة، وهي الوحدية القادرة في الشرق الاوسط على تقديم الحماية للطائرات المقاتلة وان تكون قاعدة العمليات لقاذفات القنابل لكي تهاجم كل المواقع الروسية القريبة من الشرق الاوسط على حدود ايران الشمالية او تركيا الشرقية، وهي ايضا الوحيدة التي تقع على قدر كاف من الامان من قواعد قاذفات القنابل الروسية، وهذه ميزة لاتتمتع بها اكثر القواعد الجوية الجديدة التي اقيمت بمساندة امريكا في شرق تركيا[24].

ومما سبق يتضح السبب الرئيسي لاهتمام امريكا بالعراق عامة وبالكرد خاصة، وذلك لان الكرد بالنسبة لامريكا هم ورقة الضغط على الحكومة العراقية في تنفيذ السياسة الامريكية. ولقد بدأ التغلغل الامريكي في شمال العراق عن طريق منظمات وجمعيات خيرية اتاحتها لها معاهدة ١٩٣٠م. وكان من ابرز تلك الجمعيات منظمة (كيير) التي حصلت على رخصة لانشاء بعض المشاريع التعميرية في الشمال الكردي كبناء مسبح وشق بعض الطرق النموذجية في اربيل سعيا وراء اكتساب مشاعر الكرد والاحتكاك بهم. ولكن بعد التقارب بين الحكومة العراقية وامريكا والذي تمثل في الزيارة التي قام بها الوصي الى امريكا، نجد الوضع قد تغير في غير صالح الكرد عامة والحركة الوطنية العراقية بصورة خاصة[٢٥]. حيث نجد الحكومة العراقية في تلك المرحلة تقضي لأول مرة على الحركات الكردية ويفر بعض قادتها الى الخارج وتسيطر على الشمال. وتتفرغ لتهدئة الاوضاع في الداخل فتلاحق الاحزاب التقدمية وتنصب المشانق لقيادتها وتفتح السجون والمعتقلات للمناضلين الوطنيين عربا وكردا وتركمانا وغيرهم على حد سواء. ولقد انتكست بالفعل الحركة الشعبية العراقية وخاصة بين سنتي ١٩٤٧ م ± ١٩٥٠ و اصيبت بجرح بالغ.

ثم بدأت السلطة الحاكمة في اعقاب ذلك عملية تكتيل وتجميع للعناصر السياسية الرجعية في احزاب جديدة، ونجد نوري السعيد يؤمن فجأة بالحزبية والحياة الحزبية، ويشكل حزب (الاتحاد الدستوري) بينما يصبح صالح جبر الموالي لامريكا مؤمنا بالاشتراكية فيشكل (حزب الامة الاشتراكي)[٢٦]. وتوزع هذان الحزبان الادوار وانخرط في صفوفهما بعض شيوخ القبائل واغواتها الاقطاعيين وكبار الملاك العقاريين والتجار وممثلي البرجوازية العراقية الناشئة عربا وكردا، الذين توحدت مصالحهم الطبقية ± السياسية لاول مرة بمباركة القيادات الدولية الجديدة.

والتفت الجميع حول نوري السعيد وصالح جبر وفاضل الجمالي وبمباركة عبد الاله لدعم نفوذ الغرب تحت مظلة ديمقراطية، وما لبثوا ان جعلوا من بغداد مركزا وقاعدة لحلف بغداد.

والواقع ان حلف بغداد حلقة واحدة في سلسلة من اتفاقيات ثلاثة تمت بين نيسان (ابريل) سنة ١٩٥٤ م ونيسان (ابريل) سنة ١٩٥٥م. وكانت الحلقة الاولى عبارة عن اتفاق ثنائي بين العراق وبين الولايات المتحدة تعهدت فيه الاخيرة بتزويد العراق بالاسلحة بشروط تخل بالسيادة الوطنية العراقية[٢٧]. ولقد وقع الاتفاق الثنائي بين الولايات المتحدة والعراق في اعقاب ميثاق آخر تم عقده بين تركيا وباكستان تحت رعاية الولايات المتحدة.

اما الحلقة الثالثة فكانت عبارة عن الميثاق الذي وقع بين تركيا والعراق في ٢٤ شباط (فبراير) عام ١٩٥٥م، والذي كانت المادة الاولى منه تخص الكرد في بعض جوانبها، حيث انها تضمنت الحفاظ على الامن والتفاهم بينهما في الاجراءات الواجب اتخاذها لتحقيق ذلك، وكان المقصود بالطبع الحركات الكردية والكرد في الدولتين.

لقد كان حلف بغداد في احد جوانبه موجها ضد الكرد سواء في تركيا او العراق او ايران، التي انضمت لهذا الحلف. وكان اولى ثمرات هذا الحلف العمليات القمعية التي قامت بها الحكومة الايرانية ضد عشيرة (الجوانرود)[38]، بهدف اخماد حركة المقاومة الكردية التي كانت قد نهضت بقيادة (O.N.U. الحركة الوطنية الموحدة)[39]. لقد كانت تلك العمليات القمعية اول تجربة عملية لنشاط حلف بغداد ضد الحركة التحررية الكردية.

الكرد في الدستور العراقي المؤقت لعام ١٩٥٨م:

عندما قامت ثورة ١٤ تموز (يوليو) ١٩٥٨م في العراق، قامت حكومة الثورة باصدار الدستور المؤقت والذي نص في المادة الثالثة[40] منه على ان (العرب والكرد شركاء في الوطن ويقر هذا الدستور حقوقهم القومية ضمن الوحدة العراقية). لقد كانت هذه المادة هي اول اعتراف رسمي وشرعي يصدر من دولة يقطنها الكرد والحق ان العراق وحده هو الدولة الوحيدة التي تمتع فيها الكرد بحقوق سياسية وكذلك فان العراق هو الدولة الوحيدة التي منحت الكرد مثل هذا الحق في المشاركة في الوطن والاعتراف بان العراق يتكون من قوميتين عربية وكردية. لقد كانت المادة التي تضمنها هذا الدستور تعتبر نجاحا للحركة القومية الكردية في العراق[41]، وتدل على مدى الرابطة القوية والعلاقات المتينة بين الشعب العربي والشعب الكردي في العراق، تلك العلاقة التي لم تتوفر للكرد في اية دولة تقع كوردستان ضمن اراضيها. بل على العكس فان ايران وتركيا تنكران على الكرد حقوقهم القومية وتقوم بسياسة التهجير والادماج. وهكذا فانه لاول مرة ينص دستور دولة من الدول التي تتقاسم كوردستان بوجود ارض كردية وشعب كردي داخل حدود هذه الدولة.

الهوامش:

١-حامد عيسى، مرجع سابق، ص ٩٥، لازاريف، مرجع سابق، ص ٢١١.

*جعفر العسكري: هو من كبار ضباط العهد الملكي، تولى وزارة الدفاع في العراق، واشرف على تأسيس الجيش العراقي، ثم اصبح رئيسا للوزراء، وقد اغتاله اعوان الفريق بكر صدقي عام ١٩٣٦م خوفا من تصديه لانقلاب صدقي، نظرا لما يتمتع به من نفوذ واحترام في صفوف الجيش. وقد كان ضابطا مؤهلا تخرج من اعلى المعاهد العسكرية الالمانية، وهو تركماني الاصل، وكان من رجال الملك فيصل واعوانه الاوائل.

٢-ادموندز، مرجع سابق، ص ١٨٠.

3-Special Report the Progress of iraq During 1920- 1932. p. 254.

٤-منذر الموصلي، مرجع سابق، ص ٩٧.

5-Longrigg, op. cit, p. 130

6-Special Repory on the Progress of iraq During 1920- 1932, p. 254.

٧-منذر الموصلي، مرجع سابق، ص ٩٧.

8-Hurewitz, op. cit, p 61

9-Ghassan, op. cit, p. 124

١٠-البزاز، مرجع سابق، ص ١٢٦.

١١ نفسه، ص ١٣٢،

١٢-مذكرات المجلس التأسيسي العراقي، ج١، مرجع سابق، ص ٤١.

١٣ فاروق صالح العمر، المعاهدات العراقية البريطانية، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية الآداب، جامعة عين شمس، ١٩٧٥م، ص ٩٥ درية عوني، مرجع سابق، ص ٨٦.

١٤-البزاز مرجع سابق، ص ١٥٠.

١٥-الموصلي، مرجع سابق، ص ١٧٧.

١٦-نفسه، ص ١٨٠.

١٧-قرارات مجلس الوزراء العراقي. يوليو. ايلول (سبتمبر) ١٩٢٢ م جلسة ١٩٢٢م، ص ٢٧.

18-Edmonds op. cit. p. 230.

١٩-لازاريف، مرجع سابق، ص ٢٢٥.

٢٠-الموصلي، مرجع سابق، ص ١٧٤.

21-Hurewitz, op. cit. p. 136.

٢٢-البزاز، مرجع سابق، ص ٧٩.

23-O'balance, op. cit. p. 22.

24-Hurewitz. Op. cit. p. 145.

25-British Report, 1923- 1924, p. 20.

٢٦ درية عوني، مرجع سابق، ص ١٣٧.

٢٧-وزارة الخارجية العراقية، ميثاق سعد آباد، مطبعة الحكومة، بغداد، د. ت، ص ١٤.

٢٨-صلاح العقاد، المشرق العربي المعاصر، الانجلو مصرية، القاهرة، ١٩٧٩م، ص ١٥.

29-O'balance, op. cit., p. 48.

30-Longrigg, op. cit., p. 336.

٣١-صلاح العقاد، مرجع سابق، ص ٦٥.

٣٢-عبدالله الاشعل، الدبلوماسية السوفيتية والصراع الدولي في البلقان، مطبعة القاهرة، ١٩٨٨م، ص ٥٨.

٣٣-ليث عبدالحسن جواد الزبيدي، ثورة ١٤ تموز (يوليو) في العراق.

٣٤-محمد عودة، ثورة العراق، دار النديم، القاهرة، ١٩٥٨، ص ٢٤.

٣٥-موسى حبيب، العراق وامريكا بعد رحلة الوصي، مطبعة الزمان، بغداد، ١٩٤٦م. ص ١٦.

٣٦-الموصلي، مرجع سابق، ص ١٣١.

37-Hurewitz, op. cit., p. 46.

٣٨-عشائر كردية تقطن جبال كوردستان ايران على الحدود العراقية الايرانية.

٣٩-توما بووا، لمحة عن الكرد، ترجمة محمد شريف عثمان، مطبعة النعمان، النجف، ١٩٦٩م، ص ١٨، حامد عيسى، مرجع سابق، ص ٤١٦.

٤٠-درية عوني، مرجع سابق، ص ٨١.

٤١-ادمون غريب، الحركة القومية الكردية، دار النهار للنشر، بيروت، ١٩٣٧م، ص ص ٣٩.

*الفصل الثاني من كتاب (كرد العراق منذ الحرب العالمية الاولى حتى سقوط الملكية في العراق ١٩٥٨) للباحث المصري محسن محمد متولي، صدر الكتاب في الدار العربية للموسوعات بالقاهرة سنة ٢٠٠١، ارتأنيا نشر هذا الفصل من الكتاب نظرا لعدم توفره في العراق وكذلك لأهمية الموضوع.

التركمان في العراق
دراسة ديمغرافية تاريخية

د.عمر إبراهيم توفيق

المقدمة

بعد سقوط نظام البعث، برز على الساحة الإعلامية اسم التركمان في العراق لاسيما في مدينة كركوك، ونظراً لخلوالمكتبات العربية لدراسة علمية رصينة عنهم، فقد جمعت قدر الامكان ما أشير إليهم في المصادر القديمة وكتب الرحالة والبلدانيين وكتابات المستشرقين والباحثين وما نشر من التقديرات والإحصائيات الرسمية لغرض إعطاء صورة حقيقية عنهم دون القصد منها النيل من حق المواطنة الكاملة عنهم لاسيما إن لهم صلة الدم والقرابة مع سكان المدن الكبيرة مثل بغداد وواسط والبصرة وسامراء..... وغيرها الذين انصهروا فيها، وصلة التعايش الأخوي والاجتماعي مع بقية سكان المدن والقصبات التي يتواجدون فيها حاليا والتي لا يمكن لهم الاستغناء عنهم لأنهم يعيشون في بودقة واحدة، كما إن معرفة الفرد لتاريخه وخريطته الديمغرافية يضفي عليه نوعا من الطمأنينة والرضى بعدم الشعور بالغبن والمطالبة بحقوقه القومية والتوصل إليها دون المس بحقوق الآخرين أوالعداء معهم.

تحدث الكثيرون مؤخراً عن التركمان في العراق لاسيما في محافظة كركوك بين مبالغ في حجمهم لتوظيفهم في المعادلات السياسية والصراعات الأقليمية وكنوع من الأرتزاق عند بعض السياسيين المحليين، وبين مناف في تصغير وجودهم اوالغائهم وارجاع اصولهم الى القوميات الأخرى دون الأخذ بنظر الأعتبار تأريخ المنطقة والصراعات السياسية والموجات العسكرية الغازية التى انصهرت عناصرها في بودقة المدن الكبرى لاسيما بعد غياب سلطاتهم مع عوامل التأثر والتأثير فضلاً عن خاصية السكان الأصليين الذين تمتد جذورهم الى ماقبل التاريخ.

فالتركمان في العراق يمكن تصنيفهم الى التركمان البائدة والتركمان الباقية.

١. **التركمان البائدة:** وهم التركمان الذين انصهروا في المدن التي استقروا فيها وكانوا في الغالب مقاتلين جاءوا من اواسط اسيا، وتبوء بعضهم مناصب قيادية في الجيش والأدارة، وكانت خلفيتهم الحضارية ضعيفة اثرت على انصهارهم في المناطق التي استوطنوا فيها خاصة بعد النكبات المتعددة التي تعرضوا لها وكانوا في الغالب وقوداً للصراعات على السلطة بين افراد العوائل الحاكمة، وكان معظمهم وثنيين جاءوا من قبائل رحل لم يستقر الاسلام في قلوبهم تماماً، وان بعض قادتهم نكب بتهمة الزندقة على الرغم من طول اقامته وخدمته الطويلة للسلطة الحاكمة مثل افشين.......الذي كان ذراع الخليفة العباسي المعتصم، ونكب في عهد المتوكل بالله[1].

علماً بأن مدناً في أواسط اسيا في القرون اللاحقة للفتح الأسلامي كانت مراكز اشعاع للعلم والمعرفة مثل بخارى وسمرقند وطشقند.... وغيرها وانجبت علماء اجلاء ساهموا في صرح الحضارة الأسلامية في أوسع ابوابها مثل ابن سينا والفارابي والبخاري.... وغيرهم إلا ان الذين جاءوا غرباً كان جلهم من افراد وقبائل رحل كانوا يمتهنون القتال والرعي، وان الموجات الأولى كانوا في الغالب ذكورا دون العوائل مما سهل انصهارهم في بودقة المجتمعات المتحضرة في بغداد والبصرة وسامرا وواسط... لاسيما بعد اعتناقهم الأسلام وتشربهم بمبادئها التي غيرت طباعهم وعاداتهم الأجتماعية وثقافاتهم ولغاتهم، وجاء في تاريخ الطبرى ((ان سبب خروج المعتصم الى القاطول ـ قرب سامراء ـ كان غلمانه الاتراك يجدون الواحد بعد الواحد قتيلاً في ارباضها، وذلك انهم عجماء وجفاة يركبون الدواب فيتراكضون في طرق بغداد وشوارعها، فيصدمون الرجل والمرة ويطوؤن الصبي...))[2] وقال شيخ للمعتصم ((جاورتنا وجئت بهؤلاء... فاسكنتهم بين اظهرنا فايتمت بهم صبيانا وارملت بهم نسواننا وقتلت بهم رجالنا...))[3] لذلك سمتهم لجنة عصبة الأمم المتحدة في تقريرهم حول ولاية الموصل بمرتزقة الخلفاء العباسيين. أما سبب الاستعانة بهؤلاء الرجال كمقاتلين في قوات الخلفاء العباسيين يرجع الى رفض الأهالي الأنخراط في الجيش نتيجة للتمدن والغنى والإنحلال الذي أصاب المنطقة بسبب الفتوحات الأسلامية وملل الناس من الصراعات الدموية المستمرة على السلطة فضلاً عن تزعزع ثقة الخلفاء بالمقاتلين العرب بسبب تقلب ولاءات قبائلهم ولغرض تقليل نفوذ العنصر الفارسى الذى كان لهم باع طويل في المجتمع العباسى وكان قادة الترك يأتون في السلم الثانى اوالثالث بعد الخليفة، وقد عبر الجاحظ (ت٢٥٥ه) على ذلك قوله:

اصبح الترك مالكى الأمر

والعالم بين سامع ومطيع

وكان الولاة في اواسط اسيا يقومون بتجنيد هؤلاء الرجال لغرض ارسالهم الى العراق وجاء في المسالك والممالك لابن خرداذبه ((ان والى خراسان عبدالله بن طاهر كان يرسل الى العراق الفي تركي سنوياً من مختلف مدن تركستان...)) ووصل بعضهم الى مراكز متقدمة في الجيش مثل الافشين وايتاخ

وبغا... وقد نكبوا جميعاً، وفي سنة ٢٢٣ للهجرة بعد حرب عمورية نكب المعتصم ببعض قادة الترك وقتلهم شر قتله كما جاء في تأريخ الطبرى مما ادى الى تفرق بعضهم وعودتهم الى مناطقهم الأصلية على الرغم من بقاء الآخرين الذين نكبوا فيما بعد في عهدي الواثق والمتوكل. ومن جانب اخر كانت القطيعة موجودة بين هؤلاء المقاتلين والأهالي لان الخلفاء قد استعانوا بهم في قمع واضطهاد المعارضين، وكانت الواقعة التى وقعت سنة ٢٥١ للهجرة عندما هجم اهل بغداد معسكر هؤلاء المقاتلين وقتلوا منهم جمعاً كبيراً وأستولوا على معسكراتهم تتكرر في كثير من الأحيان في المناطق التى استوطنوا فيها لانهم كانوا غرباء ليست لهم جذور قبلية تحميهم فضلاً عن اختلاف طبائعهم عن سكان المحليين، بالاضافة الى ذلك ان الخلفاء العباسيين عندما كانوا ينكبون احد القادة يقتلونهم بطرق وحشية ويصادرون اموالهم وممتلكاتهم ويقضون على نسلم من الذكور[٤]

وفي سنة ٩٣٢م ظهر البويهيون وهم اسرة فارسية نزحوا من القسم الجبلى من بلاد الطيلان شمال بحر قزوين ومؤسسها أبوشجاع بويه، استولى ابناؤه علي (عماد الدولة) وحسن (ركن الدولة) واحمد(معز الدولة) على اصفهان وشيراز وكرمان وبغداد وغدا الخليفة العباسى العوبة في ايديهم لاحول له ولاقوة، وكانت من بين جيشهم طائفة من التركمان جلبوا من اواسط اسيا، وكانت الاوضاع في مجملها مضطربة غاية الأضطراب فلا سلطان للخليفة ولا للسلطان البويهى وانما كان قادة الجيش هم المنفذين في الدولة، فساءت الأحوال وكثرت الفتن الدينية وثورات العياريين وعاثت القبائل البدوية في الأرض فساداً، ومن خلال هذه الفوضى تقدم الخليفة بالخطبة للسلطان السلجوقى طغرلبك سنة٤٤٧ للهجرة، فاستأذن الخليفة ان يدخل بغداد، فدخلها في السنة المذكورة، فاصبح العراق تحت حكم السلجوقيين. والسلاجقة هم من اتراك الغز، ظهر نفوذهم في اوائل القرن الخامس للهجرة على ضفاف نهر سيحون(اواسط اسيا) ثم بسطوا سلطانهم بعد منازعات كثيرة على الخراسان ثم اخذ سلطانهم يمتد غرباء ومؤسس اسرتهم مغيث الدين محمود وهم من الأمراء أوالاسر الحاكمة، وجاء في المصادر القديمة[٥]، ان السلاجقة لم يكونوا من الأمم العريقة في الحضارة والسياسة فكانوا بداة لاعلم باخبار الملوك ومآثرهم، ولذا كان حكمهم ثقيلا لم يحس السلطان في زمانهم راحة اوامنا لكثرة المنازعات والحروب بين سلاطينهم على الملك، وكانت هذه الحروب تطحن بعضهم بعضا. فين الناس من وقعها، فتأخر العراق سياسياً واجتماعيا واقتصادياً وفكرياً، وقاسى الشعب الواناً من الجور والعسف وضروباً من النكبات والمآسي، فكثيرا ماكان جنودهم ينهبون القرى والضياع وغيرها ويطلقون ايديهم في اموال الناس، فدب الخراب الى سواد العراق واجلى اهله عنه وقال ابن الاثير[٦] (كانوا ينزلون مساكن الناس ويشاركونهم في اقواتهم ويرتكبون كل مخطور) وبسبب سياساتهم حدث جفاف وانعدام الغلاة وكثرة المجاعات وتفشي الجهل والامراض وازدياد الفتن وشيوع الشلل والاضطراب في مرافق الحياة المختلفة[٧] كما إن العداء كان مستحكماً بينهم

والأهالى، وهذا امر طبيعى عندما يكون للغرباء سلطة على السكان مع معاملة فضة، وقد تكررت حوادث الفتن والقتل لاسيما فى بغداد، منها الفتنة التى حدثت بين عسكر الامير ايلغازى بن ارتق شحنة بغداد وعامتها سنة ٤٩٣ للهجرة فضلا إن الصراع على السلطة بين امراء السلجوقيين وبين افراد العائلة الواحدة كان سبباً لنقمة العامة وضعف سلطانهم، وفي ذلك قال الخليفة المسترشد بالله((فوضنا أمورنا الى آل سلجوق، فبغوا علينا، فطال عليهم الأمد، فقست قلوبهم، وكثير منهم فاسقون))[٨]، فحاول التخلص منهم التى اودت بحياته سنة(٥٢٩) للهجرة، وتكررت المحاولات منها محاولة الخليفة الراشد بالله التى اخفقت وادت الى خلعه سنة ٥٣٠ للهجرة[٩] ومن ثم محاولة الخليفة المقتفي بالله الذي قال جملته المشهورة بعد وفاة السلطان السلجوقى مسعود ((لا صبر على الذل بعد اليوم)) وتمكن ان يبسط سلطانه ويطرد السلاجقة من بغداد[١٠]، وفي سنة ٥٣٢ ه حاول السلطان السلجوقى محمد بن محمود ان يعيد العراق الى نفوذه فسار من همدان في عساكر كثيفة نحوالعراق، ثم حاصر بغداد واضطرب الناس، ودافع سكان بغداد، فرحلوا عنها[١١] وكانت لهذه الحروب وثورات الأهالى عليهم سببا في اختفاء العنصر السلجوقى من العراق، وقد حاول السلطان السلجوقى طغرل بك الثالث ان يجد له موضع قدم له في بغداد، فارسل سنة (٥٨٣)ه رسولا الى الخليفة الناصرلدين الله ـ الذي دامت خلافته سبعة واربعين عاما الى سنة ٦٢٢ ه ـ يطلب تعمير دار السلطنة ليسكنها اذا وصل بغداد، فأمر الخليفة بهدم دار السلطنة الى الارض وعفا اثرها[١٢] ومحاكل اثر للسلاجقة في العراق ولم يكتف بهذا بل عمل على قتل اخر سلاطين السلاجقة طغرل الثالث بمساعدة جيش الدولة الخوارزمية وارسال رأسه الى بغداد سنة ٥٩٦ للهجرة[١٣] كما انه جدد نظام الفتوة ودعا الناس اليها ووظفهم لبسط سلطانه والقضاء على المتبقي من السلاجقة حيث عد علي بن ابي طالب (رض) الفتى القدوة ونفسه الفتى الأول ودعى الى "الاخية" المعروفة في المنطقة ب "الكاكائية" المميزة بالاخلاق الحميدة والشجاعة والشهامة والمختلطة فيما بعد ببعض افكار المتصوفة ومعتقدات من الاديان القديمة وكما جاء في وصف ابن بطوطة في رحلته "٢٨٥" وعند مينورسكي "٨١" وابن جبير "٢٨٠" واعتمد عليه عباس العزاوي في كتابه "تاريخ الكاكائية "وامتد حكم الخليفة الى العراق العربي وبلاد الرى واصبهان وهمدان من بلاد الفارس وداقوقا وكرخينى (كركوك) من بلاد كوردستان[١٤] وهذا يفسر زوال العنصر السجوقى من مناطق بغداد، وواسط والبصرة وسامرا وغيرها من المناطق التى كانت خاضعة للخلافة العباسية وانصهار ماتبقى منهم خلال السنوات اللاحقة.

اما في كوردستان الجنوبية والمقصود حاليا بأقليم كوردستان العراق شمال سلسلة جبال حمرين، لم يكن للتركمان وجود في العصر العباسي الاول والى الحكم البويهى لانها كانت خاضعة للامارة الحسنوية الكردية التى كانت تمتد نفوذها الى اربيل والموصل لاسيما بعد انتصارهم على جيش

المعز الدولة البويهية[15] اما في عهد السلاجقة فكانت كوردستان الجنوبية خاضعة للامارة الكردية الامارة "العنازية" التى تشكلت في نهاية القرن الرابع للهجرة وكانوا في صراع شديد مع السلاجقة وتمكنوا في نهاية القرن الخامس للهجرة من الوصول الى داقوق وشهرزور[16] - التى خضعت لفترة قصيرة لخليفة العباسى الناصر لدين الله كما اسلفنا سابقاً - وقال ابن الاثير ((ان جماعة من تركمان سلغر بقيادة القرابلي قد اتت الى المناطق الخاضعة للامارة العنازية ومنعهم من الرعى وقتل جماعة من اصحابه، فاستجاش القرابلي بالسلاجقة، وجاءوا من عسكر كثير فلقيهم الامير سرخاب وخسر من رجاله مايقارب من الفي رجل وهرب الى الجبال واستولى التركمان على جميع بلاد سرخاب عدا داقوقا وشهرزور)) ولكن سرخاب في سنة ٤٩٥ للهجرة تمكن من استعادة قلعة (حفتيدكان) الواقعة على سهل كويسنجق شمال كركوك وهي القلعة التى تمتد نفوذ اصحابها الى مناطق شمال كركوك بين (اغجلر ونهرالزاب) وسميت تلك الرقعة بولاية (قرابلى) اودربند قرابلي في حينه[17] وتوفى سرخاب سنة ٥٠٠ للهجرة وقال ابن الاثير في كلامه عن احداث سنة ٥٠٠ ه ((توفى ابوالفوارس، سرخاب بن بدر بن مهلهل المعروف بابن ابي الشوك الكردى وكانت له اموال كثيرة وخيول لاتحصى وولى الامر بعده ابومنصور بن بدر وقام مقامه وبقيت الامارة في بيته مائة وثلاثين سنة)) وكان معظم كوردستان خاضع لحكم سرخاب عدا اربيل التى كانت خاضعة لابي الهيجاء بن موسل الكردى الهذبانى[18] وفي بداية القرن السادس للهجرة اخذت الامارات السلجوقية بالنشوء في كوردستان وتمكنوا في عهد أبي منصور بن بدر من بسط نفوذهم على معظم مناطق الدولة العنازية وظهر الى الوجود عدد من الامارات السلجوقية منها امارة بني قفجاق في كرخينى (كركوك) ومؤسسها قفجاق بن ارسلان تاش التركمانى وكان حكمه جائراً على سكان المنطقة مما ادى الى استغاثة الكرد بعماد الدين الزنكى، امير الموصل الذى كان من الاتابكة، فجهز جيشاً في سنة (٥٣٤) للهجرة فانهزم قفجاق واستبيح عسكره وسار الجيش الاتابكى في اعقابهم فحصروا الحصون والقلاع فملكوها جميعها وبذلوا الامان لقفجاق فصار اليهم، وجاء في كتاب ((التاريخ الباهر في الدولة الاتابكية)) عندما جهز للاستيلاء على امارة قفجاق اوصى قواده باحترام الكرد وبعدم ظلمهم وقال: "ان بنى قفجاق قدظلموا الاكراد كثيرا" وخضعت منطقه شهرزور (كركوك) بعد امارة قفجاق لحكم ابن الاكبر لعماد الدين المدعوسيف الدين غازى ومن ثم الى عدد من الامراء التابعين للاتابكة.

وبعد منتصف القرن السادس الهجرى تمكن السلجوقيون من انشاء امارات سلجوقية متعددة وكانوا غرباء عن المنطقة وهمهم الاستيلاء على اراضي الأهالى وتسلطوا على تلك الانحاء ونشروا الظلم مما ادى الى ثورة عارمة ضدهم شمل كوردستان الجنوبية عامة ودامت ثمانى سنوات وقال ابن الأثير((في سنة ٥٨١ اشتد القتال بين التركمان والاكراد بديار الجزيرة والموصل ودياربكر

وخلاط والشام وشهرزور واذربيجان وقتل منها الخلق مالايحصى ودامت عدة سنين وتقطعت الطرق ونهبت الاموال وريقت الدماء...))[19] وتمكن الكرد من اخراجهم واستعادة اراضيهم وتفرق التركمان ولم يتمكنوا النزوح جنوباً لان قوات الخليفة الناصرلدين الله كان بالمرصاد لهم وفي الشمال كانت أربل وتوابعها خاضعة لحكم مظفر الدين كوكبرى فضلاً عن ذلك انه حكم امارة قفجاق كان قصيراً ومحدوداً، وان كركوك وتوابعها كانت ضمن النفوذ العسكرى لمظفرالدين كوكبرى حتى انه اتخذ من داقوقا قاعدة لصد التتر واتخذ من سجن قلعة كركوك مكاناً للاحتفاظ بمعارضيه رهائن طوال سنوات حكمه[20] وهذا ماشار اليه م. ستريك M. streek في دائرة المعارف الاسلامية بقوله واشهر هذه الدولة هومظفر الدين كوكبرى صهر صلاح الدين الايوبي فانه اخضع الامارات الصغيرة المجاورة وضم ايضاً اقليم شهرزور بما فيه كركوك[21] وبعد وفاة مظفرالدين كوكبرى تسلم السلطة اخوه زين الدين يوسف فاضاف اليه صلاح الدين الايوبي رسميا شهرزور واعمالها ودربند قرابلي وبنى قفجاق بهذا توحدت هذه المناطق تحت امارة واحدة كانت عاصمتها اربل وان جيش مظفرالدين كانوا من الكرد قاطبة[22] وان التركمان تفرقوا عنها كما جاء على لسان ابن الاثير ((بعد سنة ستمائة بقليل وفارقوها)) وظهرت الى جانبها امارات كرديه اخرى تدين بالولا الى آل ايوب.

وان ماذهب اليه البعض[23] من ان التركمان الحاليين من احفاد السلاجقة فيه جانب كبير من عدم الدقة وفقدان الحلقات لاسيما ان التكوين الاجتماعي والسياسي للسلاجقة كان يعتمد على نظام القبائل (قبائل الغز) بينما التركمان في العراق لايحملون كنية النظام العشائري المتبع عند العرب والكرد وان جل القابهم تعتمد على حرفة العائلة فضلاً عن ان المغول الذين سيطروا على المنطقة كانوا في حاله عداء شديد مع سلاجقة الشرق وانهم ابقوا الامارات الكردية على حالها، وان ماتبقى من السلاجقة قد انصهروا مثل اقرانهم في واسط وسامراء والبصرة وبغداد وكويسنجق وآمد ودياربكر وغيرها وان الرحاله الذين زاروا منطقه كركوك لم يشيروا الى التواجد التركماني ولم يأت ذكرهم في كتب البلدانيين والمورخين بينما اتفقوا على كردية سكانها ومن هؤلاء:

أبن مهلهل وابن حوقل والقزويني وياقوت الحموي وابوالفداء وابن فضل الله العمري وابن خلدون والقلقشندى وغيرهم، وذكر ياقوت الحموى الذي عاصر تلك الحقبة قوله((واهل هذه النواحي كلهم اكراد، واهلها عصاة على السلطات))[24] ووصفها الرحالة ابن مهلهل في المئة الرابعة قوله ((شهرزور مدينة كبيرة وهي قصبتها في وقتنا هذا... وكان اكراد هذه الكورة حين زارها ابن مهلهل تنشئ ستين الف بيت))[25]. وحين كتب المستوفى في المئة الثامنة كانت شهرزور مدينة زاهره واهلها كرد.

وفي سنة ٦٢٨ للهجرة اغار التتر على اطراف اربيل وحاصروها ثم دخلوها فنهبوا واسروا وقتلوا خلقاً لايحصى ثم رحلوا عنها بعد ان اخربوها[26] وفي سنة ٦٤٧ للهجرة اغاروا على خانقين وانتقلوا بعدها

الى داقوقا وقتلوا خلقاً كبيراً واسروا آخرين وارتكبوا الفواحش بالنساء والصبيان وخرجوا عنها[٢٧] وبعد سقوط بغداد عام ٦٥٦ ه (١٢٥٨م) دخلت مدن العراق وكوردستان الجنوبية في طاعة المغول عدا اربيل وواسط مما دفع هولاكوعلى تشديد حصارها على اربيل فكانت خسائرها ٤٠٠٠٠ قتيل[٢٨] وابقى المغول على الامارات الكردية واصبحت داقوقا مركز ولاية مستقلة تتبعها كركوك وتوابعها، واستمر الوضع على ذلك في عهد الايلخانيين (٦٥٦. ٧٣٨ه) وعهد الجلائريين (٧٣٨ـ٨٠٤ ه) وهي اسرة مغولية مسلمة مؤسسها الشيخ حسن بن حسين بن اقبوغا وكان حكمهم ضعيفاً نتيجة الصراع على السلطة فابقوا الامارات الكردية على عهدها وتحالفوا معها، وكانت في كوردستان الجنوبية امارة اردلان الكردية والتى امتد نفوذها في اوج توسعها الى معظم كوردستان الجنوبية والشرقية، وفي ذلك يقول لونكريك ((وكانت امارة قوية اعترف بها جنكيزخان وعجز الجلائريون الذين حكموا العراق في القرن الرابع عشر من احتوائها))[٢٩] وبعد الاحتلال المغولى الثانى لبغداد سنة ٨٠٣ ه بقيادة تيمورلنك استمر الوضع في كوردستان على ما كان عليه، ولم يختلف الأمر عندما تمكن اسرة الخروف الاسود التركمانية من تشكيل دولة في تبريز على يد الشاه محمد بن يوسف واصبح العراق خاضعة لهم اداريا دون استوطان عدا بغداد الذى كان أحد افراد الاسرة اميراً عليها وفي هذا يقول المؤرخ ابن تغري بردى (ت ٨٧٤ ه) بعد موت الامير قره يوسف ((نسأل الله تعالى ان يلحق من بقيَ من ذريته فانه واولاده كانوا سبباً لخراب بغداد وغيرها من العراق، وهم شر عصبة لازالت الفتن في ايامهم ثائرة والحروب قائمة الى يومنا هذا..))[٣٠] فاضطربت البلاد بسبب الصراع بين الاسرة الواحدة والصراع مع بقايا الدولة التيمورية، ودامت دولتهم اقل من نصف قرن الى سنة ٨٧٣ ه (١٤٦٧ م) عندما استطاع اسرة الخروف الابيض التى كانت لهم امارة في دياربكر ومؤسسها حسن الطويل وهومن العشائر التركمانية النازحة من تركستان الغربية الى اذربيجان، وتمكن بمعاونه فرسان الكرد من توسيع امارته لتشمل تبريز واجزاء من كوردستان والعراق بعد انتصار حسن الطويل على امير دولة الخروف الأسود قرب ديار بكر عام ٨٧٢ ه (١٤٦٧ م)، وكان سلطتهم ضعيفا جداً لشدة العداء الذى كان مستحكما مع بقايا الخروف الاسود في الشرق[٣١] لاسيما بعد انتقال عاصمتهم الى تبريز، واستمر حكمهم الى سنة ١٥٠٨م عندما تمكن الصفويون من الدخول الى عاصمتهم تبريز والقضاء على دولتهم، وباندحار سطلة هاتين الدولتين انحصر وجودهم في العراق وكوردستان ولم يتركوا اثراً ديمغرافيا اوتأثيراً سكانيا لان حكمهم كان بالنيابة وان مركز تواجدهم كان في تبريز وفي هذا يتشابهون مع آل ايوب عندما كانت مصر والجزيرة العربية تحت حكمهم. وحالهم مثل الفرس والمغول والايلخانيين والسلاجقة والاقوام الغازية التي لم تترك اثراً ديمغرافياً حيا في العراق وكوردستان

٢. **التركمان الباقية:** في مطلع القرن السادس عشر تكونت دولة في اذربيجان باسم الدولة الصفوية وينتمون في الاساس الى أسرة صفوية سنية

تنسب الى طريقة الشيخ صفي الدين المتوفى عام ١٣٣٤ م، ويعد اسماعيل بن حيدر الصفوى الموسس الحقيقى لهذه الدولة الذى استغل حالة الفوضى والتمزق في حكومة الخروف الابيض، فقد هاجمهم ودخل تبريز في مطلع القرن السادس عشر واعلن نفسه شاها واعتنق المذهب الشيعى وبالتشدد، وخلال سنوات قليلة تمكن من اتساع نفوذه الى معظم اذربيجان وبلاد فارس ثم استولى على دياربكر بين عامى ١٥٠٥- ١٥٠٧ وفي سنة ١٥٠٨ م تقدم بجيش كبير يتقدمهم فرقة من الفرسان القزلباش ودخلوا بغداد بدون مقاومة وعين خادم بيك والياً على المدينة، وانه على الرغم من دخوله بغداد سلماً الا انه أمر بمذبحة راح ضحيتها عدد من السكان وفرق الامة بين مغالاة في الشيعة التى اعتنقها واصبح الدين الدوله الرسمى وبين السنة وقال المؤرخ ابن شلقم ((فتح بغداد وفعل باهلها... مالم يسمع بمثله قط في سائر الدهور باشد انواع العذاب))[٢٢] وفي المقابل كانت هنالك دولة سنية باسم الدولة العثمانية التى تكونت من امتداد الامارة العثمانية التى استظلت بدولة السلاجقة الروم وتوسعت على حساب الدولة البيزنطية وتمكنت من الاستيلاء على عاصمتها سنة ١٤٥٣ م وضمن اجزاء من اوربا الشرقية[٢٣] واحتدم الصراع بين الدولتين، وبالغ كلتاهما بالمذهب الخاص بها وحاولتا التوجه الى كوردستان، وقد ادرك السلطان سليم الاول خطر الصفويين فقضى على انصارهم في اناضول في مغالات للمذهب السني، فتحرك على رأس جيش غرار صوب الشرق في ربيع ١٥١٤ م وبمعيه فرسان الامارات الكردية، فالتقى في جالديران مع قوات الشاه اسماعيل ودارت معركة ضارية، انهزم فيها الصفويون وجرح الشاه ودخل السلطان سليم تبريز العاصمة، وانسحب منها بعد ثمانية أيام نتيجة البرد القارص وقطع الامدادات اللوجستية، وقد حاول استمالة العشائر الكردية لغرض وضعهم كحاجز أمام التقدم الصفويين مستقبلاً وفي ذلك يقول ارشاك سافرستيان :. في عام ١٥١٥ ارسل السلطان سليم الاول الشخصية الكردية المعروفة ادريس البدليسي صاحب كتاب الشرفنامة الى كوردستان مع رسائل ود وهدايا لكبار زعماء الكورد في كوتيوم (مناطق سكن الكوتيين)... وبعث لجميعهم فرامين تتضمن اعترافه بالزعماء بوصفهم (بطرلربطا) في مناطق نفوذهم وتنص على انتقال تلك الحقوق والامتيازات الى ورثتهم كاملة دون المساس بقلاعهم وحصونهم وانهم منحوا لقب الحكومات الكردية، وكانت هذه الحكومات تسمى بالتركية بـ ((اكراد حكوماتى)) وان الحدود بين نهر ديالى والزابين وهي المنطقة التى تقع كركوك وتوابعها في قلبها كانت تصبان في قلب الحكومات الكردية[٢٤] وفي ذلك يقول عباس العزاوي[٢٥] وقبل ان ينسحب السلطان سليم من اراض كانت خاضعة للصفويين أستعان بالشيخ البدليسى ليتصل بامراء الكرد لاجل كسبهم الى جانب الدولة العثمانية مقابل احتفاظهم بقدر كبير من الاستقلالية في ادارة شؤون مناطقهم، وكانت كركوك وتوابعها احدى تلك المناطق التى ادخلها البدليسي في سوره العثمانيين في العقد الثانى من القرن السادس عشر، وتكونت حكومات كردية يحكمها زعيم اقوى

القبائل ولها جيش خاص وكان بعضهم يضرب السكة[36] كما ان الشاه اسماعيل انتهج السياسة نفسها مع زعماء الكرد في منطقة لورستان الممتدة من كرماشاه شمالاً الى حدود أهواز.

وفي سنة ١٥٢٧ م (٩٣٤ ه) استغل الزعيم الكردي ذوالفقار بن علي احد امراء الكرد في منطقة الموصل ضعف النفوذ الصفوى في العراق العربي، فقام بحركة بارعة اغتال ابراهيم حان والى العراق الصفوى في اثناء توجهه للقاء شاه طهماسب وانضمت القوة التى يقودها ابراهيم خان اليه، وتوجه على رأس جيش كبير الى بغداد فدخلها واستولى عليها، واعلن استقلاله عن الدولة الصفوية وعرف بالعدل والتفاف الناس حوله، وقد ادرك ذوالفقار عدم قدرته على مقاومة الصفويين فاستعان بالدولة العثمانية وأظهر ولاءه وأمر بذكر اسم السلطان سليمان القانوني في الخطبة، وبذلك دخل العراق وكوردستان طوعاً ضمن نفوذ الدولة العثمانية اسمياً، لذلك قرر الشاه طهما سب بالتوجه بجيش كبير نحوبغداد وفرض الحصار عليه، وفشلت هجمات الجيش الصفوى، غير ان اخوين من اقرباء ذى الفقار قاما باغتياله غدراً، فانهارت المقاومة وعادت سيطرة الصفويين على بغداد، ومن ثم التوجه الى كوردستان وانهاء حكم الامارة الاردلانية واختيار حاكم اخر، لرى هوكلهور الكردى والياً على شهرزور لتشمل معظم كوردستان[37] وقد ادى ذلك الى حفز السلطان سليمان القانوني متوجها بجيش كبير الى بغداد عن طريق همدان لقطع طريق الامدادات لوالى الصفويين في بغداد، وعند اقتراب الجيش العثمانى والقوات المتحالفه معه هرب حاكمها الصفوى محمدخان تكوودخل السلطان بغداد في ١٥٣٤/١٢/٣١ وسط مظاهر الاحتفال وعادت سلطة كوردستان الى الامارة الاردلانية وعهد الى مأمون بك بن بيطة بك بحكم الولاية والامارة معاً[38] وقسم كوردستان الى ولايتين، فجعل كركوك مركز ولاية شهرزور تتبعها واحد وعشرون سنجقا والموصل تتبعها سته سناجق مع عدم لمس السلطات الامارات ورؤساء الاقطاع في المنطقة وفي ذلك يقول، المستشرق ((طريمر)) في دائرة المعارف الاسلامية ((ان السادة الحقيقيين لمنطقة كركوك وتوابها كانوا على اي حال الزعماء الكورد في مقاطعة اردلان))[39] وهذا ماشار اليه الرحالة التركى اوليا جلبي (محمدبن ظلمى درويش) في كتابه ((سياحتنامه)) ان ايالة شهرزور في القرن السادس عشر كانت تتكون من عشرين سنجقا وكانت ضمن كوردستان التى كانت تتألف من تسع ولايات[40] وكذلك كاتب جلبي (مصطفى بن عبدالله حاجى خليفة) الذى عاصر اولياضلبي ان اقضية كركوك في منتصف القرن السابع للهجرة أزدادت الى ٣٢ سنجقاً وكانت تمتد الى جبال حمرين وكل السناجق كانت كردية[41] ولم يشر الى وجود قوميات اخرى وهذا ماأكده الرحالة الالمانى الطبيب والتاجر الدكتور ليونارد راولف الذى زار كركوك وبعض توابعها في اواخر سنة (١٥٧٤)م ونشرت رحلته بالانكليزية في سنة١٦٩٣م قوله ((بدأنا مسيرتنا من بغداد.. متجهين نحوكركوك التى تبعد مسيرة ستة ايام وتقع على حدود ماذي (ميديا).. وعلى مسافة قصيرة من

داقوق شاهدنا قلعة محصنة فيها احدى الحاميات التركية وهذه تقع في منطقة الكرد... ويتحدثون بلغة خاصة لم يكن رفاقي والاخرون معي يعرفونها، كما ان الكرد لايستطيعون التحدث لا بالفارسية اوالتركية...[٤٢] وعن التقسيمات الادارية قال. د. عبدالعزيز سليمان نوار[٤٣] ((وان هذه التقسيمات لم تعمر ادارياً على ارض الواقع لانه كانت هنالك امارات كرديه قوية مثل امارة السورانية والبهدينانية والبابانية، وكان امراء هذه الامارات مستبدين بالسلطة حتى لم يعد للولاية اية قدره على ادارة الامور هناك، فترك العثمانيون امور كوردستان لامرائه تحت اشراف ولاة عثمانيين وكانت كركوك مقرها)) كما ان ولاتها كانوا في الغالب من الكورد فان اول والي لايالة شهرزور كان الزعيم الاردلاني بيكة بيك واول حاكم عين سنجق كركوك في عهد سليمان القانونى هو مأمون بك بن بيكة بك[٤٤] وفي ذلك يقول لونكريك ((ان باشا كركوك العثمانى كان احياناً يضطر الى ترك كركوك وترك امورها الى أحمد خان زعيم امارة اردلان))[٤٥] وكانت الامارة مستقلة من باشوية بغداد[٤٦] واستمر الوضع على ماهوعليه الى ان سقطت بغداد مرة اخرى بيد الصفويين عام ١٦٢٣م أثر التمرد الذى قاده احد قادة العثمانيين بكر صوباش في حين بقيت كوردستان والجزيرة في وضعهما السابق عدا فترة زمنية قصيرة تمكنت القوات الصفوية من استلال كركوك وتمكن امراء الكرد بمساعدة قوة عثمانية صغيرة من طرد الحاكم الصفوى قاسم خان سنة ١٦٢٥م، وفي سنة ١٦٣٨م قاد مراد الرابع جيشا كبيرا بمعاونة قادة الكرد ورؤساء العشائر في الجنوب للدخول الى بغداد وبعد قتال شديد وحصار لمدة اربعين يوماً، اصبحت تحت حكم العثمانيين وعين حسن اغا الصغير والياً عليها وانسحب السلطان الى قسطنطينية عبر كوردستان، وتخلف عدد من افراد جيشه قرب جبل حمرين في قرية المسماة بـ((المرادية)) في منطقة البيات، وكان هذا اول استوطان في كوردستان في عهد الدولة العثمانية. وفى عام ١٦٩١م انتقلت عاصمة الامارة الاردلانية من زلم الى كركوك[٤٧] تشكلت في الوقت نفسه امارة كردية اخرى وهى الامارة البابانية في منطقة بشدر في عهد بابا سليمان الذى هوابن مؤسس الامارة احمد الفقيه، وتوسعت الامارة لتشمل شهربازار وقلاجولان وكويه ورواندوز ومن ثم المناطق الكردية الاخرى بضمنها مدينة كركوك بعد اضمحلال الامارة الاردلانية، وفي الجانب الغربي كانت هنالك امارة كردية باسم الامارة البهدينانية التى تشكلت في اواخر القرن الرابع عشر في اعالي حوض الزاب الاعلى ثم امتدت غرباً إلى مدينة العمادية ومن ثم الى هكارى حتى ضفاف نهر الزاب قرب الموصل، وقد خضعت الامارتان للدولة العثمانية اسميا ومنح امراؤها لقب الباشوية وكان نفوذهما قوياً على الولاية لاسيما في عهد ولاة المماليك الذين سيطروا على بغداد في فترة ١٧٤٢- ١٨٣١م[٤٨] وكان للجيش البابانى معسكرات ثابتة في بغداد وكفرى وكركوك.

جاء في شرفنامه ((فى حديثه عن امراء بابان قوله عن مير بوداق بن مير ابدال: وارسل عدة

عمال وموظفين بلقب مير سنجق من قبله الى الاطراف والجوانب ومنحهم الطبل والعلم، فنشر بذلك الوية العدل والادارة الحازمة في تلك الارجاء ثم عهد الى ناحية كركوك من اعمال بغداد. فنزعها منها واسند ادارتها لاحد عماله الملازمين له، ولقد ابدع في فن الحكم والادارة ببعض القواعد والاصول التى لم يسبق اليها احد من حكام كوردستان[٤٩]، وفي صيف سنة ١٧٣٢ م (١١٤٥هـ) بدأ نادر شاه الذي اعاد الصفوية الى ايران بعد التمزق الذى اصيب بها اثر الغزوالافغانى والروسى والعثمانى وهومن قبيلة افشار التركمانية في منطقة خراسان بالتوجه الى العراق العربى ومنطقة كوردستان في عدة محاور فتقدم قسم منها باتجاه كركوك ـ اربيل، وقسم توجه نحوالموصل أما القوة الرئيسة فواصلت زحفها نحوبغداد، وقد اضطرت القوات في محورى كركوك ـ اربيل والموصل الى التقهقر أمام مقاومة امراء الكرد والجيش العثمانى المساند بينما استمر حصار بغداد لمدة سبعة اشهر بعدان سقطت سامراء والحلة وكربلاء والنجف والحسكة (الديوانية)[٥٠] وفي ١٩ تموز ١٧٣٣ م انتصر العثمانيون على الصفويين في معركة شرسة قرب دجيل مما ادى الى انسحاب القوات الصفوية الى اماكنها السابقه وبعد ثلاثة أشهر ارتال باتجاه محور كركوك ـ اربيل ودارت معركة شرسة قرب سهل ليلان في كركوك، ادت الى تكبيد الطرفين خسائر فادحة مما اضطر نادر شاه الى طلب الصلح بعد ان تلقى اخباراً عن تفاقم الاضطرابات في بلاده وعقد معاهدة الصلح في ١٩/ كانون الاول/١٧٣٣م[٥١] ولكنه بعد عدة سنوات وفي عام ١٧٤٣م حاول نادر شاه مرة اخرى الاستيلاء على العراق وكوردستان فتقدم بقواته نحوكوردستان فحاصر قلعة كركوك لمدة ثمانية أيام والقى عشرين الف قنبلة مدفع نحوها مما ادى الى الحاق دمار كبير بمبانيها وتمكنوا من احتلال المدينة وقد حاول الاستعانه بالكورد لغرض فرض سيادته على المنطقة ولم يفلح في ذلك إلاقليلاً فاستعان بالقزلباش اى ذوي العمامات الحمر الذين جلبهم من اذربيجان لتوزيعهم في المناطق السهلية في سهول كركوك واطراف الموصل بين القرى الكردية[٥٢]، وقام بحصار مدينة الموصل لمدة اربعين يوماً وحصار مدينة بغداد لمدة عشرين يوماً دون ان يفلح فطلب مع والي بغداد احمد باشا الذى اشترط الانسحاب الى الحدود السابقة[٥٣] وتعد حملات نادر شاه بين ١٧٣٣ـ ١٧٤٣م اول استوطان جماعى حي للتركمان في كوردستان عندما جلب مجموعات من تركمان القزلباش، ووزعهم بين القرى الكردية في سهل كركوك في طوز خورماتو[٥٤] وتازه، وليلان، وبشير وتسعين[٥٥].... وبعض اطراف الموصل لاسيما في منطقة تل اعفر، بينما اعتنق مجموعات من الكرد الموالين له المذهب الشيعي واستقروا في اطراف مدينة الموصل وهم يسمون الأن بقبائل الشبك (شاه بك) بعد ان وزع لقب البكويية على شيوخهم. وكان هؤلاء التركمان يدعون بالرافضية وغير مقبولين من قبل السلطات العثمانية مذهبيا ولم يكن يسمح لهم الانخراط في الوظائف العامة مما ادى بهم الى الغلوفي التشييع وكان جلهم من الفلاحين الذين يمتهنون الرعى والزراعة وكانت علاقاتهم مع جيرانهم الكورد طيبة وعرفوا بالبساطة والعفوية والمغالاة في

تعظيم الامام علي بن ابي طالب (رض) وكان لهم تأثير على سكان الكورد من الكاكائية والداودة والطالبانية وبالعكس، وهذا يفسر تشابههم في الملابس واطلاق الشوارب... وقدرت الحكومة العراقية عددهم سنة ١٩٢٢ بأقل من خمسة آلاف نسمة وهومجموع سكان من المذهب الجعفرى في لواء كركوك[٥٧] كما ان نظام البعث قام باضطهادهم لاسيما اثناء الحرب العراقية - الايرانية بسبب انتماءاتهم المذهبية لا القومية، وقد دمرت قراهم ورحلوا جميعاً الى داخل مدينة كركوك بعكس الكورد الذين رحلوا الى خارج المحافظة. وبزوال حملات نادر الشاه عادت ولايتا بغداد والبصرة الى سابق عهدهما وخضوع بغداد لحكم ولاة المماليك الذين سيطروا على مقاليد الامور فيها بينما عادت كوردستان الى حكم الامارات الكردية الثلاثة، وتوسعت في تلك الفترة الامارة السورانية ويقول في ذلك ميجرسون ((وبعد سنوات قليلة امتلك محمد باشا وهومن البابانيين ايضاً سطوة عظيمة في رواندوز، وطالب بدوره في الاستقلال القومي واستطاع ان يمتلك بلاد مابين النهرين الكبيرين واربيل وكركوك فعلاً))[٥٨] وكان الامير الباباني يطلق عليه باشا كردستان[٥٩] وهذا ما اكده الرحالة الانكليزى جيمس بيلي فريزر الذي زار المنطقة في سنة ١٨٣٤[٦٠] ولم يلحظ المؤرخون والرحاله اية تغيير ديمغرافي في كوردستان وقد زار المنشى البغدادى كركوك عام ١٨٢٠م ووصفها قائلا ((كركوك بلدة جميلة وان قلعتها تقع على تل عال واهلها من الكرد وبيوت القلعة سته آلاف بيت ونهر كركوك يقال له خاسه)) وعن جبل حمرين يقول: ومن هناك لغة تلك الانحاء كردية٦١ اما المهندس الروسي يوسيب جيرنيك الذى زار كركوك ضمن جولته العلمية خلال ١٨٧٢- ١٨٧٣. فقد قدر جيرنيك عدد سكان كركوك في ذلك الوقت بـ ١٢-١٥الف واكد انه باستثناء (٤٠) عائلة ارمنية (المقصود مسيحية) فان باقي السكان هم من الكرد[٦٢] وبعد فرض الحكم المباشر على العراق العربي والقضاء على ولاة المماليك سنة ١٨٣١ لم تتغير سياسة الحكومة العثمانية في العراق في ولايتى بغداد والبصرة ولم يحدث تغيير ديمغرافي فيهما، إما في كوردستان فان الموجة القومية التى عمت العالم في القرن التاسع عشر كانت لها صداها في سياسة حكومة الباب العالى وفرض هيمنتها المباشرة على المناطق الخاضعة لها، فمن الناحية الادارية الغت الحكم اللامركزي وقضت على الامارات البهدينانية والبابانية والسورانية وصدر قانون جديد للولايات العثمانية في تشرين الثانى ١٨٦٤ م في ضوء القانون الفرنسى لغرض ربطها بالمركز متناسياً ان فرنسا دولة موحدة ومواطنيها يتكلمون لغة واحدة، وفي عام ١٨٧٠م الغيت ولاية شهرزور التى كانت مركزها كركوك واصبحت متصرفية باسم متصرفية شهرزور وقدضمت اقضية كركوك واربيل ورواندوز وكويسنجق وصلاحية (كفري) وكانت تشمل اقليم شهرزور التاريخى ذات السمة الكوردية السورانية، ونقل مركز الولاية الى مدينة الموصل، وعين التركي نافع افندى والى عليها وفي ذلك قال الشيخ رضا الطالبانى بالتركية[٦٣].

موصل اولدى ولايت، نافع افندى والى.

ويل لكم الرعية، كول باشوة اهالي.

اي: اصبحت الموصل مركزا للولاية ونافع افندى واليها

فالنكبة على الرعية والويل على اهاليها

وفي ٢ شباط ١٨٩٣ طلب رئيس الوزراء الصدر الاعظم جواد باشا بكتاب رسمى من السلطان عبد الحميد تغيير اسم متصرفية شهرزور الى متصرفية كركوك بحجة تشابها مع لفظة ديرزور الواقعة حاليا في سوريا[٦٤] اما من الناحية السوقية والعسكرية قامت الدولة العثمانية بانشاء طريق استراتيجي سميَ بالطريق السلطاني لحماية طريق القوافل وتامين الامدادات العسكرية والسيطرة على المناطق المحيطة بالطريق، ويبدأ من تلعفر- كلك - اربيل - التون كوبرى (بردي)- كركوك- داقوق - خورماتوكفري (الصلاحية) - جلولاء - بغداد وبعض التفرعات وقسم الطريق الى مراحل (قوناغ) يعادل من ٣٠-٤٠ كم وهى المسافة التى تتمكن القوافل من قطعها خلال مسيرة واحدة، كما وضعت حاميات عثمانية صغيرة على تلال مصطنعه سميت ((تثة))بين المراحل التى تكثر فيها الاضطرابات، وكانت بعض الحاميات كبيرة مثل حامية تلعفر واربيل والتون كوبرى وكركوك، وقدر المهندسى يوسيب جيرينك عدد الحامية التركية في كركوك سنة١٨٧٣م باربعة آلاف فرد، وكانت اللغة التركية هى اللغة الرسمية والمقبولة لطالبي الخدمة، وكانت جلة افراد هذه الحاميات من اتراك اناضول ومن الجاليات الاذرية والاوزبكية السنية التى هاجرت من مناطقها الاصلية بسبب الحروب والتقسيم المذهبي فضلاً عن العمال الذين يقومون بخدمتهم من اصل المنطقة

وكان لوجود هذه الحاميات التركية الكبيرة دور كبير في تتريك السكان المحليين فضلاً عن بقاء بعضهم في تلك الاماكن من خلال الزواج والمصاهرة لذلك قال تقرير عصبة الأمم عن ولاية الموصل ((انهم من بقايا الجنود العثمانيين)) وهذا يفسر عدم تلاصق اماكن سكن التركمان حيث كانت متعلقة بقوات الحاميات العثمانية وفي ذلك يقول عبدالرحمن الجليلى، ((هنالك شقة من الارض طويلة تسكنها الاقلية التركية في اماكن متقاربة وان لم تكن متلاصقة وتمتد من غربي الموصل الى اربيل وكركوك جنوباً وتستمر حتى تصل قريباً من بغداد، وهى معظمها من مخلفات الجيوش التركية التى غزت العراق فتركت فيه حاميات في اماكن مختلفة اختلطت بالمحيط فاحتفظت ببعض حقوقها واكتسبت في نفس الوقت عادات وتقاليد البيئة الجديدة))[٦٥] وقد نجم ذلك تنوعاً اثنياً لسكان كركوك والمدن والقصبات الواقعة على هذا الطريق وهذا ما يفسر ماجاء في احصاء ١٩٥٧ بانه سجل (١٣٥٣) نسمة من مواليد تركيا الذين سكنوا في بداية هذا القرن[٦٦] وفي هذا يقول ادمونز:- ((بقيت كركوك بلدة هامة من الناحية العسكرية وضعت فيها حامية دائمية. كما كانت موطناً مهما يمد الحكومة العثمانية بالموظفين المدنيين والجندرمة. والى هذا تعود اسباب التشكيل العنصري واللغوى للسكان، وان الاسر الارستقراطية البارزة هي اما تركية وأما تعتبر نفسها تركية وان كانت كردية الاصل))[٦٧] وجاء في تقرير عصبة الأمم ((ان السيادة العثمانية لم تكن فعلية على الكورد وقلما خضعت

القبائل الكردية والعربية لتلك السيطرة، ولم يكن حكم السلطان نفسه ظاهرا الا في المدن وفي شريط من الارض يمتد على طول طريق الموصل - اربيل - كفرى - بغداد وهوطريق تحميها قلاع عديدة، وهذه السيطرة نفسها كانت تزيد وتنقص تبعاً للظروف[٦٨])). أما من الناحية الثقافية فأن العثمانيين في كركوك اسسوا مدرسة الصنائع عام ١٨٧١م والمدرسة السلطانية قبل بغداد بثلاث سنوات ومدارس رشدية (متوسطة) في كركوك وكفرى واربيل، وكانت التركية لغة التدريس في هذه المدارس، وكان مجموع الساعات المخصصة للغة التركية في المدارس الرشدية والاعدادية اثنتين وعشرين ساعة اسبوعياً ولم تكن للكوردية حصة واحدة وكانت العربية تدرس من خلال العلوم المتعلقة بالشريعة وبساعات محدودة وباللغة التركية[٦٩] ومن جانب أخر كانت الحكومات العثمانية لاسيما في عهد السلطان عبد الحميد تقوم باذكاء روح المذهبية التصوفية عند الكرد لامتصاص اى توجه قومى لديهم فقامت بفتح تكايا ومراكز الدروشه في حلبجة والسليمانية وكركوك وكويسنجق، وتوزيع الأراضي على شيوخها واضفاء صفة القدسية عليهم وفي كركوك مثلا افتتحت في ١٩ صفر ١٢٧٧ للهجرة تكية للشيخ قادر بم(السيد احمد السردار خليفة مولانا خالد النقشبندى السركلوي) التى اصبحت اكبر واشهر تكايا كركوك وتعرف بـ خانقا السيد احمد خانقاه كما شيد دارا فخمة مساحتها كبيرة وفيها زخارف مازالت موجودة في الطرف الشمالى من التكية للشيخ المذكور ووقفها على الشـخ قادر مع عقارات لمصاريف التكية وعليها التاريخ المذكور[٧٠] وكانت مركزا للطريقة النقشبندية فيما افتتحت تكية للطريقة القادرية للشيخ احمد هندى يوسف زنكنة المعروف بالتكية الطالبانية لاضفاء المنافسة بين الطرفين وجمع الناس حولها واصبح شيوخ الكورد من الطريقتين المرجعية الرسميه للطرق النقشبندية والقادرية في العالم الاسلامي، ولم تنجح تلك السياسة في مدينة السليمانية وما تعرض له مولانا خالد النقشبندى والشيخ سعيد شاهد على ذلك، وقد تخرجت من بينهم شخصيات كان لهم اثر من الحركة الكردية التحررية فيما بعد، وكان التعليم محدوداً ويجرى في الكتاتيب (الحجرات) بقراءة القرآن والعلوم المتعلقة بالشرع بطريقة التلقين. ولم تشر السالنامات العثمانية التى كانت تصدر تباعا عن الباب العالى ومركز الولاية عن الانتماء القومي للسكان وانما اكتفت بالانتماء الدينى[٧١] ويعد شمس الدين سامي الذى زار المنطقة في أواخر القرن التاسع عشر أول من أشار الى التركمان في وصفة لمدينة كركوك قوله ((مدينة تقع في ولاية الموصل بكوردستان وتقع على بعد ١٦٠ كيلومترا الى الجنوب الشرقى من مدينة الموصل. وسط تلول عديدة متحاذية على ضفاف وادي ادهم وهي مركز سنجق شهرزور يبلغ عدد نفوسها ٣٠ الفاً... وثلاثة ارباع سكانها من الكرد والبقية من الترك والعرب وغيرهم وهناك (٧٦٠) اسرائيلى و(٤٦٠) كلدانى))[٧٢].

وبعد انتقال السلطة الى الاتحاديين عام ١٩٠٨م قاموا باذكاء الروح التركية وفتحوا فروع

لجمعية الاتحاد والترقي في منطقة كركوك وانتسب اليهم الكثير منهم وقبلوا طلاب التركمان في مدارس استنبول وشجعوهم على السفر لها[٧٣] واصبحت اللغة التركية لغة الثقافة والتمدن ومن لايجدها يوصف بالفلاح لامكان له بين الاسر الارستقراطية ولا في وظائف الدولة، واصبحت المدارس العثمانية مراكز لتخريج المدنيين والجندرمة موضع الاعتماد فظهر بين التركمان من تقلد مناصب مهمة في الجيش والادارة وارتبط قطاع مؤثر من التركمان بالارض والزراعة، اذا اغدق الباب العالي على بعضهم اقطاعيات زراعية كبيرة،[٧٤] وهذا يفسر ظهور اقطاعيين من التركمان يسكنون مراكز كركوك واربيل ويمتلكون مساحات شاسعة من الاراضي الزراعية. وقال ادمونز ((هذه السياسة دفعت بأسر كردية معروفة اواجزاء منهم الى تغيير قوميتهم منها الاسرة اليعقوبية مع العلم ان يعقوبي اربيل حافظوا على قوميتهم))[٧٥] ولاحظ الضابط البريطاني في الجيش العثماني الميجر مللنجن في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ان عدد من كرد ارضروم ووان غيروا هويتهم من اجل التقرب من الدولة والحصول على الامتيازات[٧٦] وهذا ماذهب اليه المستشرق الجيورجي البرت مينشا شفيلي بان ((جزءاً من العوائل الارستقراطية المتنفذة في كركوك من اصول كردية رغم انها تسمى تركية ومن بينها النفطجية واليعقوبيين والقيردار وغيرهم الذين ينتمون الى عشيرة زنطنة الكردية، وكثيرا ماكان الكرد يطلقون لفظة الترك على الموظفين المدنيين والعسكريين وابناء الاستقراطية الكركوكية))[٧٧] هذا يسري على تركمان اربيل الذين ينحدر معظمهم من منطقتي خوشناو ودزيي وللشاعر شيخ رضا الطالباني بيت من الشعر يذكر ان اليعقوبيين من اصل كردى باللغة الكردية وترجمته.

ان الشيخ محمود من قبيلتنا

واحمد أغا اليعقوبي هوكذلك[٧٨]

واستناداً الى ماورد فيما سبق فان التركمان السنة القاطنين في مراكز المدن على الطريق السلطانية هم في الغالب افراد من بقايا الحاميات العثمانية اومن اصول كردية تغيرت لغتهم الى التركمانية طمعاً في مصالح وظيفية فضلاً عن رغبتهم في احتسابهم ضمن الطبقة المدنية، وهذا يفسر وجود حلقات مقطوعة في نسبهم. وعدم توزيعهم على الخريطة العشائرية كالعرب والكرد وتمسكهم باللقب الحرفي المرتبط بالمدينة، وهذا ماأكده تقرير عصبة الأمم المتحدة حول ولاية الموصل بانهم ((لم يجدوا عشائر تركية مستوطنة كانت أم مترحلة في ولاية الموصل))[٧٩] أما البيات والصالحية، فالبيات منطقة تقع شمال جبال حمرين في القسم الجنوبي من محافظة كركوك بمحاذاة طريق كفري - خورماتووتوزيعهم غير عرقي عدا مجموعات من بعض العشائر العربية اوافراد سكنوا في تلك المنطقة خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، فسكان البيات في الأصل كمايقول الأمير مأمون بك بن بيطة بك الاردلاني (عاصر سليمان القانوني ١٥٢٠. ١٥٦٦) قوله ((بيات كانت قلعة في منطقة لورستان وسكنها قبيلة بيات وقام شاويردى أمير لورستان بهدم

القلعة وطرد البيات منها مما ادى الى انتشارهم غرباً وشرقاً))[٨٠] هذا ماقاله ادمونز((القبيلة العجيبة التكوين، يقال ان نواتها جاءت بالأصل من خراسان وقراهم التى تزيد عن العشرين، تقع في الربع الاقصى من الناحية الى جوار جبل حمرين وناحية قره تثة...))[٨١] وذهب عباس العزاوي الى انهم ((من اقدم القبائل التركمانية... وكانوا في لواء واسط وصاروا في قلة واختلطت بهم عشائر عربية...))[٨٢] وهويعني التركمان البائنة الذين انصهروا في واسط مع مجموعات تركمانية اخرى سابقة دخلوا منذ عهد مبكر في الجيش العباسى لاسيما في عهد الخليفة المعتصم.

وبالرجوع الى صفحات التاريخ نجد ان السلطان العثمانى مراد الرابع عندما انتصر على الصفويين قرب دجيل، تخلفت مجموعة من جنده في منطقة سلسلة جبال حمرين مكونة مايسمى بـ قرية المرادية وهى حاليا جزء من قصبة سليمان بك التي استحدثت بعد انشاء محطة للقطار، كما توجد قرى اخرى يعتقد سكانها انهم بالاصل من البرامكة اوالفرس ولكنهم من الكرد اللر (الفيلية) الذين نزحوا غرباً، ونقل لنا د. كمال مظهر عن ريج قوله اجتمعت في ٢٨ نيسان سنة ١٨٢٠ م برئيسهم حسن بك الملقب بقرقوش (قرية البسطملية) الذى أكد له ان السلطان العثمانى هو الذى وزع عليهم اراضيهم في منطقة طوزخورماتو، ويؤكد ان اصل البيات من خراسان لكن بعض العرب كانوا في حماية البيات"[٨٣] وهذا ماذهب اليه المنشئ البغدادى الذى زار المنطقة سنة ١٨٢٠م قوله "في تلك الانحاء تسكن قبيلة البيات ويقرب عدد بيوتها من الفي بيت يتكلمون التركية والكردية والعربية وبعضهم شيعى والبعض الأخر سني"[٨٤] وكان لوجود حامية عثمانية كبيرة في منطة كفري، ووجود مدرسة رشدية فيها اثرهما في انتشار اللغة التركية باعتبار اللغة الرسمية ولغة الطبقة المتنورة بغض النظر عن اصولهم هذا الذى دفع بالمندوب التركى فى قضية ولاية الموصل ان يدعي بان البيات هم اتراك على عكس المندوب البريطاني الذى زعم بانهم عرب قوله ((وان البيات وان انحدروا من الشرق إلا انهم اصبحوا عرباً إقحاحاً بدوام تطعيمهم بالدم العربي))[٨٥] وخلصت اللجنة في تقريرها النهائي بان "البيات مزيج تركى ـ عربي يقدرون انفسهم ٦٥٪ تركى و٣٥٪ عربي ويتكلمون لغة الشعبين عموماً "[٨٦] وان اللجنة اعتمدت على على رأي اهل البيات انفسهم بقولهم "يقدرون انفسهم" وان هذا التقدير قابل للتغيير تبعاً للظروف والمصالح الخاصة فشيوخ البيات القاطنين في سليمان بك يعدون انفسهم من العرب ويقولون انهم من احفاد مصطفى السيد حسين بن مصطفى عبدالله البيوتى الذى جاء من الحلب مبشراً بالصوفية وكان له اتباع في كفرى وكلار، وكان له اربعة ابناء من أم عربية وابنان من أم تركمانية[٨٧] والسكان خليط بين العرب والتركمان وللبيات فروع كردية مثل طلةوقند وقرى مثل قرية كل شرف وانهم اختلطوا بالداودية الذى كانوا على رأى ادمونز ٧٥٪ من سكان طوز خورماتو[٨٨] وكانت علاقة البيات مع جيرانهم حميمة وان رؤساءهم صاحبوا الشيخ محمود عند عودته من المنفى الى السليمانية

سنة ١٩٢٢م وكان لهم عضوفي مجلس اعيان حكومة كوردستان في ذلك الوقت، وكان احدهم المدعوشكر محمود الجادر الملقب بـ شكر عرب مندوبا للشيخ الى الجنوب في عام ١٩١٩ للتمهيد لثورة العشرين، كما ان علاقاتهم الداخلية كانت طيبة على الرغم من فقر منطقتهم زراعيا، وان السلطات البريطانية عندما احتلت منطقة كفري قاموا باحصائية سكانية تقديرية باسلوب حديث، وقدروا التوزيع القومي للسكان في كفري وطوز خورماتووقره تبة بـ(٦٠٠٠٠) كورد و(٣٧٠٠٠) عرب و(٤٢٨٣) تركمان[٨٩] فيما كانت المنطقة سلطوياً لغاية ١٨٥١م تحت نفوذ الامارة البابانية.

اما الصالحية، فالصالحية كما معروف عشيرة كردية كبيرة تستوطن على امتداد نهر الزاب الصغير بين التون كوبرى ودبس وبمحاذاة طريق كركوك - اربيل شرقاً وغربا ولهم جيب في منتصف الطريق بين ليلان وقادر كرم فضلاً عن تواجدهم في كركوك والتون كوبري ودبس ومناطق من محافظة ديالى وانهم ينقسمون الى ثلاثة فروع، الشيوخ والفلاحين والبطوات والفئة الأخيرة هي التى ينتسب اليها بعض وجهاء كركوك الذين كان لهم دور ادارى واجتماعي فيها، فالسيد حسام الدين الصالحى كان مديراً لبلدية كركوك بين ١٩٦٠- ١٩٦٩ والسيد ناظم نورى الصالحى بين ١٩٧١- ١٩٧٥ فضلا عن حضورهم في غرفة تجارة كركوك والدوائر الاخرى وانتساب مجموعة من ذوى الشهادات اليهم بالاضافة الى طبقة متوسطة من ملاكي العقارات، وهذا الفرع يعود بالاصل الى قريتي مامشة والصالحية (ساله يي) على طريق قادر كرم وكانوا اصحاب نفوذ وسلطة في تلك المنطقة الى مابعد منتصف القرن التاسع عشر عندما احتدم النزاع بينهم وبين الكاكائية الذين كان لهم الاراضي المجاوره في تلك المنطقة ومن ثم مع الطالبانية المدعومين من قبل متصرف كركوك الأمير اسماعيل الطيار الذى كان اميراً لامارة البهدينان سابقاً ومتصرفاً لشهرزور (كركوك) اعتباراً من ١٨٦٠م لدعم سياسة الباب العالى في الاهتمام بالشيوخ الصوفية وتوزيع الاراضي عليهم فقرروا بيع اراضيهم وقراهم والنزوح الى مدينة كركوك حيث اغدقت الباب العالى على وجهائهم لقب البطوية واستقر قسم منهم في محلة المصلى وقسم في قلعة كركوك ومحله امام قاسم وبولاق واخر حسين وعين وجيهم بكربك ابراهيم في الجيش العثمانى اماماً وانخرط عدد منهم في المؤسسات الادارية للدولة العثمانية بعد تخرجهم من المدرسة الرشدية والمدرسة السلطانية وكان بينهم توفيق بك الذى اشاد به ادمونز ضمن الشخصيات المؤثرة والذى كان مسؤولا للجندرمة في كركوك خلال الحرب الاولى ومن ثم وسيطابين القائد التركى اوزدمير في رواندوز والشيخ محمود وكانوا يفتخرون بكرديتهم على الرغم من ثقافتهم التركية، وكان للبيئة تأثير في انتماء احفادهم فالذين ترعرعوا في منطقة المصلى عدوا انفسهم تركمانا والذين نشأوا في محلة امام قاسم واخر حسين والمناطق الاخرى عدوا انفسهم كورداً، في ذلك يقول احد الشخصيات التركمانية نحن نعرف ذلك ولكن نحن الان تركمان والله يعلم المستقبل، وقد أجاد قولاً،

التركمان في الاحصائيات الرسمية وتقديرات الرحالة.

لاتوجد احصائيات دقيقة عن نسبة التركمان في العراق، وان الاحصائيات الرسمية لايمكن الوثوق بها لانها لم تخرج من الايدلوجيات الحكومات العراقية من تقليل من نسب غير العرب، كما ان تذبذب قسم كبير من التركمان بالاعتبار بأصولهم الكردية من عدمه وتفرق مناطق سكناهم الى مناطق غير متلاصقة كان له الاثر السلبي في تقدير نسبهم بصورة صحيحة فضلاً على ان اللغة التركمانية كانت لغة التخاطب والثقافة على طول الخط السلطاني كان له اثر في عدم تحديد هوية الافراد لاسيما الطبقة المتنفذة من الموظفين وكبار الملاكين إلا انها بوجه عام تعكس جانبا كبيرا من الحقيقة، بالاضافة الى ذلك ان معظم التقديرات تدور حول مدينة كركوك لاهميتها الاستراتيجية ولوجود اكبر تجمع سكاني تركماني فيها بينما اغفل تواجدهم في المناطق الاخرى لقلة نسبتهم الى عدد السكان عدا منطقة تلعفر الذين يتكلمون التركمانية جميعاً ويدعون القومية العربية على الرغم من وجود حلقات مقطوعة من نسبهم الى العشائر العربية المزعومة، والارجح ان الشيعة منهم من بقايا جيش نادر شاه الذى حاصر الموصل عام ١٧٤٣م واسكن قسم من جيشه في تلعفر والمناطق الاخرى كما اشرنا اليه سابقاً والسنة منهم من بقايا الحامية العثمانية الكبيرة التى كانت هناك والذين لم يرجعوا لان معظمهم كانوا من الأوزبكيين الذين سقطت بلادهم بيد الروس القيصرية فضلاً عن سكان الحليين من الكورد وبقايا الاتابكة المستعربين من سكان مدينة الموصل الذين استقروا فيها بحثاً عن العمل في الحامية العثمانية اوفي سراى المدينة.

اما كركوك وتوابعها فأن الرحالة الذين زاروها لم يأتوا الى ذكر التركمان واتفقوا جميعا على كرديتها المطلقة في القرون السابقه كما اشرنا الى ذلك في حديثنا عن اوليا الجلبى ومصطفى بن خليفه الجلبى والمنشئ البغدادى والمهندس الروسى يوسيب جيرنيك.. وغيرهم وان نسبة التركمان بدأت بالتزايد من نهاية العقد الاخير من القرن التاسع عشر، ويعد الرحالة الانجليزى ميجرسون الذى أقام في احدى خاناتها سبعة عشر يوما عام ١٩٠٧ اول من حدد نسبة التركمان في كركوك بـ (١٣) الف مقابل (٢٥) الف سكان المدينة مع اقراره بسيادة اللغة الكردية على القرى المحيطة. واعتقد محمد امين زكى بك وزير المواصلات عام ١٩٣٠ بان تلك الاحصائية غير دقيقة لانه اعتقد من يجيد التركية فهو تركماني[٩] وربما فسر كلمة Turk mam بالانكليزية بالاشارة الى الطبقة الموالية لتركيا

وبعد احتلال كفري قامت السلطات البريطانية باحصائية لسكان كفرى وطوز خورماتووقره تبه وقدر عدد التركمان بـ (٤٢٨٣) نسمة في تلك المنطقة وقد اشرنا إلى ذلك في حديثنا عن البيات.

وعندما احتل الجيش البريطانى مدينة كركوك عهد الى لونكريك بتاسيس مجلس منطقة كركوك حسب نسبة السكان فاختار ثلاثة اعضاء من التركمان من اصل ١٢ عضوا اى نسبة ٢٥٪ وهم مجيد اليعقوبي وحسين نفطجي وحاجي جميل بك بينما مثل الكورد بستة اعضاء وعضومسيحى وعضوعربي

وعضويهودى[٩١] فيما حدد الميجر نوئيل سنة ١٩٢٢ قبل تتويج الملك فيصل نسبتهم مجتمعة مع العرب والمسيحيين بـ ٢٥٪ في رسالة له الى كوكس المندوب السامي البريطاني قوله: اصر باصرار شديد بان ٧٥٪ من سكان كركوك هم من الكورد الذين يميلون الى تأييد الشيخ محمود ولايريدون المشاركة في الانتخابات[٩٢] وفي اثناء مشكلة ولاية الموصل قدم الجانبان البريطاني والتركي احصاءات متباينة عن نسبة التركمان في الولاية، فقد قدر عصمت اينونو، وزير خارجية تركيا وعضوفي لجنة تحديد مصير ولاية الموصل سكان منطقة كركوك كالاتي:.

الكورد	٩٧٠٠٠
التركمان	٧٩٠٠٠
العرب	٨٠٠٠

بينما قدمت الحكومة البريطانية احصائية مغايرة وهي الاحصائية نفسها التى اعلنتها الحكومة العراقية سنة ١٩٢١ وكالاتي:

الكورد	٤٥٠٠٠
التركمان	٣٥٠٠٠
العرب	١٠٠٠٠
المسيحيون	٦٠٠
اليهود	١٤٠٠

وقد عبرت اللجنة في تقديرها النهائي عن التكوين القومي للواء كركوك كالاتي:.

الكورد	٤٧٥٠٠
العرب	٣٥٦٥٠
التركمان	٢٦١٠٠
المسيحيون	٢٤٠٠
المجموع	١١١٦٥٠ نسمة

اما سكان ولاية الموصل فقد كانت وفق التقديرات البريطانية كالاتي:.

الكورد	٤٥٤٧٢٠
العرب	١٨٥٧٦٣
التركمان	٦٥٨٩٥
المسيحيون	٦٢٢٢٥
اليهود	١٦٨٦٥

اما التقديرات التركية فكانت كالاتى:.

الكرد	٢٨١٨٣٠
التركمان	١٤٦٩٢٠
العرب	٤٣٢١٠
غير المسلمين	٣١٠٠٠

وبالرجوع الى هذه الارقام وتقديرات الحكومة العراقية يتبين نسبة التركمان في ولاية الموصل كالاتي:.[٩٣]

البيانات التركية	البيانات البريطانية	البيانات العراقيه
٢٢,٩٪	٤, ٨٪	٨, ٤٪

علماً بان الجانب التركي اقرّ بمبالغة الاعداد المقدمة من قبلهم لاسيما بعد فضح زيف تقديراتهم بخصوص عدد التركمان في مدينة السليمانية الذين زعموا وجود ٣٢٩٦٠ نسمة[٩٤]

بينما قامت بلدية كركوك عام ١٩٣٠ باحصائية لسكان مدينة كركوك وكانت تقديراتهم كالأتي:.

الكورد	٢٢٠٠٠
التركمان	٧٠٠٠
المسيحيون	١٠٠٠

تيار يين	٢٠٠٠
الأرمن	٥٠٠
اليهود	٢٥٠٠
المجموع	٣٥٠٠٠ [٩٥]

وفي تقرير الذي قدمته الحكومة البريطانية سنة ١٩٣١ الى عصبة الأمم في آخر تقريرلها عن سير الادارة في العراق قدرت عدد التركمان في العراق انذاك بـ ستين الف فقط[٩٦] وهوالرقم الذى كرره طه الها شمي في عام ١٩٣٠ [٩٧] اما احصاء ١٩٤٧ فانها لم تشر في حقولها الى القومية، وبلغ سكان قضاء كركوك (٦٧٧٥٦) فردا بينما بلغ عدد المولودين في لواء كركوك نفسه (٤٩٤٤١) اما الباقون فكانوا من مواليد محافظات اخرى من البصرة الى الموصل ومن مواليد دول اخرى[٩٨]

ويعد احصاء ١٩٥٧ اول احصاء يسجل الافراد تبعاً للغة الأم، وهذا فيه عدم الدقة، لان القومية شعور ونسب وان كثيراً من العوائل الكردية والمسيحية يتكمون باللغة التركمانية لانها كانت لغة الطبقة الارستقراطية على الطريق السلطاني وهذا ماذهب اليه تقرير عصبة الأمم عام ١٩٢٥ ((ان لغة التخاطب في المدن الواقعة على ذلك الطريق كانت تركية لانها كانت لغة رسمية طيلة اربعة قرون) وبخصوص سكان القرى المجاورة لهذه البلدان فان التقرير يؤكد ((ان الاتراك لايؤلفون إلا اقلية مبعثرة))[٩٩] فضلاً عن ان كثيرا من العوائل الكردية لم تسجل لاسيما في القرى الكردية لصعوبة المواصلات اوعدم تسجيل ذكورهم خوفاً من الخدمة العسكرية مستقبلاً، وقد اشتكى عدد كبير من الكورد في كركوك بتحريف الحقائق من قبل العدادين[١٠٠]

وبلغت نسبة نموالسكان ٣٦٪ في مدينة كركوك بين عام ١٩٤٧- ١٩٥٧ وهي نسبة كبيرة[١٠١] نتيجة الهجرة الكبيرة الى مدينة كركوك من المحافظات الاخرى للعمل في شركة النفط واجهزة الجيش والشرطة.

وقد بلغ عدد السكان في لواء كركوك بموجب احصاء ١٩٥٧ على اساس اللغة لغة الأم كالآتي:[١٠٢]

لغة الأم	مدينة كركوك	بقية لواء كركوك	المجموع الكلي للواء كركوك
العربية	٢٧١٢٧	٨٢٤٩٣	١٠٩٦٢٠
الكردية	٤٠٠٤٧	١٤٧٥٤٦	١٨٧٥٩٣
التركمانية	٤٥٣٠٦	٣٨٠٦٥	٨٣٣٧١
إيراني	١٠١	٢٢	١٢٣
انكليزى	٦٣٤	٦٣	٦٩٧
فرنسي	٣٥	٠٦	٤١
هندي	٧٩	٠٨	٨٧
كلدانى وسريانى	١٥٠٩	٩٦	١٦٠٥
لغات اخرى	٤١٨		٤١٨
عير مبين	٥١٤٦	١٣٨	٥٢٨٤
المجموع	١٢٠٤٠٢	٢٦٨٤٣٧	٣٨٨٨٣٩

وقدرت نسبتهم في لواء كركوك ب ٢١,٤٤٪ فيما بلغت نسبتهم في عام ١٩٧٧ ب ١٦,٧٥ ٪ وبالرجوع الى إحصائيات ١٩٥٧، ١٩٦٥، ١٩٧٧، يتبين ان عدد في محافظة كركوك قد استقر على مجموع واحد تقريباً وهذا مناقض لمعدل النموالطبيعي للسكان في العراق وكالاتي

إحصاء ١٩٥٧	إحصاء ١٩٦٥	إحصاء ١٩٧٧
٨٣٣٧١	٨٩٩٥٦	٨٠٣٤٧

وقام أحد الباحثين باحتساب نسبتهم في المحافظات التي يتواجدون فيها استنادا إلى الإحصائيات الرسمية وكانت كالآتي :-[١٠٣]

المحافظة	تقدير سنة ١٩٢١	إحصاء ١٩٥٧	إحصاء ١٩٧٧
الموصل	٣,٢٩٪	٤,٨٪	٠,٨ ٪
أربيل	١,٤٤٪	٢,٥٪	١,٦ ٪
كركوك	٢٣,٧٧٪	٢١,٤٤٪	١٦,٧٥٪
ديالى	٣,٤٪	٢,٣٪	١,٤٪

وبالرجوع إلى نسبة التركمان إلى سكان العراق تتبين نسبتهم في العشرينات والثلاثينات إستنادا إلى إحصائيات الحكومة العراقية كانت تبلغ ٢,١-٢,٤٪ من مجموع سكان العراق وفي إحصاء ١٩٥٧ بلغت ٢,١٦٪ وانخفضت في إحصاء ١٩٧٧ إلى ١,١٦٪ [١٠٤] فيما يدعي اعلام الجبهة التركمانية إن مجموع التركمان في العراق يبلغ ٣,٥٠٠,٠٠٠ نسمة وبنسبة ١٣٪ حاليا وهورقم مبالغ لأغراض سياسية .

وفي انتخابات ٢٠٠٤/١/٣٠ حصلت تلك الجبهة على ثلاثة مقاعد في البرلمان العراقي مع مشاركة تركمانية واضحة، أي بنسبة ١,٠٨٪ من مجموع ٢٧٥ معقداً علما بان نسبة التركمان الشيعة قد صوتوا إلى قائمة ١٦٩ الشيعية، وعدد منهم قد صوتوا إلى قائمة ١٣٠ الكردستانية.

وأخيرا يبقى الإحصاء العلمي السليم تحت إشراف خبراء المنظمة الدولية هوالفيصل في تحديد نسبة التركمان في العراق لاسيما إن الأنظمة السابقة كانت تحاول تقليل نسب العناصر غير العربية كما ان نسبتهم مستقبلا لا تزيد عن النسبة المقررة كثيرا لأن معدلات النموالسكاني منخفضة عندهم وتقدر بأقل من ٢٪ لأنهم مدنيون ومعدل الإنجاب لديهم منخفض ويتزوجون في عمر متاخر بينما تبلغ نسبة النموالسكاني عند العرب اكثر من ٥,٥٪ وعند الكرد تقريبا ٣,٥٪، كما ان انصهار القوميات الصغيرة داخل القوميات الكبيرة في محيط واحد أمر مألوف في المجتمعات المدنية لاسيما اذا كانوا يعتنقون الديانة نفسها فضلا عن رجوع بعضهم الى الاعتداد بأصولهم الكردية في حالة حصول الكورد على حقوقهم القومية وتعميم الديمقراطية في العراق.

الهوامش:

[١] ـ تاريخ الطبري، احداث سنة/٢٣٦.

[٢] ـ تاريخ الطبري/ احداث سنة ٢٢٠ للهجرة.

[٣] ـ تاريخ الطبري/ احداث سنة ٢٢٠ للهجرة.

[٤] ـ يمكن الرجوع الى تاريخ الطبرى احداث ٢٢٠ ومابعدها فيها تفاصيل عهد نكباتهم وكيفية التلذذ بقتلهم التى تعد من صفحات معتمة من تاريخ الدولة العباسية.

[٥] الكامل في التاريخ/ ابن الاثير ٩: ٦١٣، ١٠: ٨، ١٠: ٣٠٧، ١٠: ٣٥٤ وجهار مقالة النظامي العروض السمر قندى،ترجمة عبد الوهاب عزام: ٣٢.

[٦] ـ الكامل في التاريخ ٩: ٦١٣، ١٠: ٥٤، ١١٦. وللمزيد ينظر مرآة الزمان في تاريخ الاعيان/ شمس الدين السبط ابن الجوزى. ط١ـ ٩٥١. حيدر اباد ٨/١: ٢٠٩، وعيون التواريخ ابن شاكر الكتبى/ نسخة المجمع العلمي العراقي رقم ٦٧م ح٣ ق٢: ١٦٨...

[٧] ـ الشعر العربي في العراق/ عبد الكريم توفيق العبود: ٢٢ـ ٢٣.

[٨] ـ العراق في التاريخ: ٤٤٧.

[٩] ـ الكامل في التاريخ ١١: ٢٤ـ ٢٥، ١١: ٤٠ـ ٤٢.

[١٠] ـ تاريخ دولة آل سجوق: العماد الاصفهاني ـ اختصار الفتح بن على البندارى مصر مط الموسوعات سنة ١٩٠٠.

[١١] ـ المنتظم/ ابن الجوزى ١٠: ١٦٨ـ ١٧٥، الكامل ١١: ٢١٢ـ ٢١٥.

[١٢] ـ الكامل ١١: ٥٦٠.

[١٣] ـ خلاصة الذهب المسبوك ـ عبد الرحمن سبط قتنيتوالاربيلى ـ مكتبة المثنى/ ٢٨١.

[١٤] ـ الجامع المختصر في عنوان التواريخ وعيون السير/ ابن الساعى على بن انجب تحق د. مصطفى جواد ـ مط السريانيه ١٩٣٤.

[١٥] ـ للتفاصيل ينظر ((الامارة الحسنوية في الدينور وشهرزور/ د. جليلة ناجي، مجلة المجمع العلمى الكردى/ المجلد الثالث سنة ٩٧٥، الكامل في التاريخ ٦: ٢٧١

[١٦] ـ مجلة سومر١٢/ ١ : ٤٦ـ ٤٧.

[١٧] ـ الكامل/ حوادث ٥٨٦ للهجرة.

[١٨] ـ الكامل/ حوادث سنة ٥٠٠

[١٩] ـ الكامل: حوادث سنة ٥٨١.

[٢٠] ـ اربيل في عهد الاتابكة / محسن محمد حسين ـ بغداد ـ ٩٧٦ : ٢٠٩، ٣١٧.

[٢١] ـ دائرة المعارف الإسلامية / ط. العربية مجلد/ ١ عدد/ ١ / ١٩٣٣ ص ٥٧١.

[٢٢] ـ مظفرالدين كوكبرى، امير اربيل، عبدالقادر احمد طليمات. القاهرة ١٩٦٣، ١٩٥-١٩٦

[٢٣] ـ شاكر صابر الضابط، موجزفي تاريخ التركمان وعبدالطيف بندر اوغلوفي التركمان في العراق الثورة وعبد الرقيب يوسف التركمان في كوردستان مجلة كركوك عدد/ ٢١.

[٢٤] ـ معجم البلدان، ياقوت الحموى / مجلد٣ لايبزغ ١٨٦٨: ٢٤٠.

[٢٥] ـ بلدان الخلافة الشرقية، كى، سترنج، ترجمة بشير فرانسيس وكوركيس عواد، المجمع العلمى العراقى ٩٥٤: ٢٢٥.

[٢٦] ـ الحوادث الجامعة، المنسوب الى ابن الفوطي تحق مصطفى جواد : ٣٩٨، شرح نهج البلاغة ابن ابي الحديد: ٢٣٨. ٢٤٢

[٢٧] ـ الحوادث الجامعة: ٢٤١ـ٢٤٢.

[٢٨] ـ العراق في التاريخ: ٥٤٨.

[٢٩] ـ اربعة مراكز حضارية في العراق، لونكريك، ترجمة جعفر الخياط ط ٥ /١٨.

[٣٠] ـ العراق في التاريخ: ٥٥٩.

[٣١] ـ المصدر السابق ٥٥٨.

[٣٢] ـ العراق فى التاريخ : ٥٦٥.

[٣٣] ـ نفس : ٥٦٤ـ ٥٦٦.

[٣٤] ـ الكرد وكردستان/ ارشاك سافرستيان لندن ١٩٤٨: ٣٩ـ٤٠.

[35] ـ تاريخ العراق بين الاحتلالين، ٤: ٤٢.

[36] ـ تاريخ العراق بين الاحتلالين/ ٤ :١٢.

[37] ـ العراق في التاريخ : ٥٦٦ـ ٥٦٩.

[38] ـ مذكرات مامون بك بن بيكه بك/ تحق محمد بهجة الاثري /المجمع العلمى العراقى: ١٦.

[39] ـ دائرة العارق الاسلامية/ الطبعة الانجلزية. ١١: ١٠٢٨.

[40] ـسياحتنامه/ جـ ٤: ٧٤ـ٧٥ استانبول ١٨٩٦ـ١٩٣٨.

[41] ـ جيهانماه / مصطفى خليفة: ٧٤ـ٧٥ استانبول.

[42] ـ كركوك وتوابعها، د.كمال مظهر: ٦٠.

[43] ـ تاريخ العراق الحديث من نهاية حكم داود باشا الى حكم مدحت باشا/ ٧ـ٨ القاهرة ١٩٦٨.

[44] ـ مذكرات مامون بك/ ١٨.

[45] ـ اربعة مراكز حضارية في العراق: ٦٣، ٦٨.

[46] ـ نفسه : ١٢١.

[47] ـ تاريخ العراق في عهد الدولة العثمانية / د. على شاكر على : ٩ـ١٠ بغداد١٩٨٤.

[48] ـ حكم المماليك في العراق ١٧٥٠ـ ١٨٣١، علاء موسى كاظم نورى، بغداد/ ٩٧٥.

[49] ـ شرفنامه: بدليسي، : ٢٧٧. القاهرة.

[50] ـ العراق في التاريخ: ٥٩٢.

[51] ـ نفسه: ٥٩٤.

[52] ـ ذرائع العصبيات العنصرية في اثارة الحروب وحملات نادر شاه، محمد بهجة الاثرى مطبعة المجمع العلمى العراقى ١٩٨١.

[53] ـ العراق في التاريخ : ٥٩٧.

[54] الاسم الصحيح هوخورماتواى مدينة الخوريين، فكلمة مات سومرية بمعنى مدينة والخوريين هم الدين سكنوا المنطقة في الالف الثاني ق.م وقد حرف في عهد العثمانيين الى طوز خورماتوبعد عثورهم على كميت كبيرة من الملح بأضافة كلمة دوز الى كلمتى خورماتولتصبح دوز خورماتواي مدينة الملح والتمر والتوت.

[55] ـ الاسم الصحيح هوتشين الذى يقع قرب موقع اثري قديم بأسم تشينوى وان كلمة تسعين تعريب تلك الكلمة كما ان كلمة بشير هوتحريف لمزار ديني كاكائي باسم بابا شير مثل بابا كركر الزرادشتية.

[56] ـ تقرير عصبة الامم المتحدة عن ولاية الموصل.

[57] رحلتي إلى العراق وكوردستان / ميجرسون / ترجمة فؤاد جميل: ١٤٨ بغداد.

[58] ـ تطور العراق تحت حكم الاتحاديين / محمد فيصل الارحيم : ٨٣ الموصل ١٩٧٥.

[59] ـ كركوك وتوابعها: ٣٠ـ ٣١.

[60] ـ رحلة المنشى البغدادى / ترجمة عباس العزاوي ـ بغداد :٥٤.

[61] ـ جريدة الاتحاد عدد ٣٦٠ في ٢٠٠٠/٣/٣ د. جبار قادر

[62] ـ كركوك شاعرلى ـ شعراء كركوك/ ج ٢ مط الجمهورية كركوك ١٩٦٨ :١٤٤.

[63] ـ ولاية شهرزور ومركزها كركوك/ عبد الرقيب يوسف، مجلة كركوك عدد ١٩ لسنة ٢٠٠٣.

[64] ـ محاضرات في اقتصاد العراق ـ عبدالرحمن الجليلى ـ القاهرة ١٩٥٥: ١٤.

[65] ـ احصاء ٩٥٧: ٢٤٠ـ٢٤١.

[66] ـ كرد وترك وعرب: ادموز: ١٤.

[67] ـ تقرير عصبة الامم/ ٦٠٧.

[68] ـ للتفصيل عن هذه المدارس يرجى مراجعة:

ا. تطور التعليم الوطنى في العراق (١٨٦٩ـ١٩٣٢) د. ابراهيم خليل احمد /مركز دراسات الخليج العربي ـ جامعة البصرة : ٣٩ـ٥٨،٦٠.

ب- التعليم في العراق في العهد العثمانى الأخير ١٨٦٩ـ١٩١٨ دار الشؤون الثقافية بغداد، ٢٠٠١: ١٤١،١٦٠،١٨٢،١٩٠

[٦٩] ـ ولاية شهرزور ومركزها كركوك، عبد الرقيب يوسف، مجلة كركوك عدد ١٦سنة ٢٠٠٣ ص ٢١١.

[٧٠] ـ قاموس الاعلام/ شمس الدين سامي/ المجلد الخامس ـ استانبول ـ مط المهران سنة ١٣١٥هـ ص ٢٨٤٢ باللغة التركية.

[٧١] المصدر نفسه.

[٧٢] ـ تطور العراق تحت حكم الاتحاديين / فيصل محمد الارحيم: ١٠٧ـ ١٠٨.

[٧٣] ـ نفسه والصحفة.

[٧٤] ـ كرد وترك وعرب/ ادمونز/ ترجمة جرجيس فتح الله، داراراس: ٢٤١.

[٧٥] ـ كركوك وتوابها: ٨٩.

[٧٦] ـ الكورد ولمحات في العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية وأساليب المعيشه موسكو/ ١٩٨٤: ٢٥.

[٧٧] ديوان شيخ رضا الطالباني/ جمع وتحقق محمد الخال واميد آشنار مؤسسه اراس ـ اربيل/ ٢٠٠٤.

[٧٨] ـ تقرير لجنة عصبة الامم: ٥٥٢.

[٧٩] ـ مذكرات مأمون بك بن بيكه بك/ تحق محمد بهجة الاثرى/ ٤٧.

[٨٠] ـ كرد، وترك، وعرب/ ٢٧٧.

[٨١] ـ العراق بين الاحتلالين/ عباس العزاوي ٣:٣٦٨.

[٨٢] ـ كركوك وتوابعها: ٧٦.

[٨٣] ـ رحلة المنشى البغدادى

[٨٤] ـ تقرير عصبة الامم: ٥٥٢.

[٨٥] ـ نفسه.

[٨٦] ـ سماعاً من د. بدران عبد الحسين البياتى/ استاذ مساعد فى جامعة كركوك.

[٨٧] ـ كورد وترك وعرب: ٢٧٧، ٢٧٨.

[٨٨] ـ كركوك وتوابعها: ٩٩.

[٨٩] ـ التركيب الاثنى لسكان كركوك خلال قرن ١٨٥٠ـ ١٩٥٨، د. جبار قادر، مجله كركوك عدد ١٥ سنه ٢٠٠٣ والمأخوذ من كتاب، دليل كوردستان الجنوبية لميجرسون.

[٩٠] ـ كركوك توابعها/ ١٠٧.

[٩١] ـ BHCF 13 |14 Events in Kurdistan Vol3

[٩٢] ـ التركيب الاثنى لسكان كركوك: ١٨٧.

[٩٣] ـ تقرير عصبة الأمم.

[٩٤] ـ محاولتان غير مجديتين، محمد امين زكي،حححقه وقدم له صباح غالب، لندن:١٠٤ـ ١٠٥.

[٩٥] ـ التقرير سنة ١٩٣١ لندن ص٢٧٩.

[٩٦] ـ مفصل جغرافية العراق، طه الهاشمى: ١٠٠ـ ١٠١.

[٩٧] ـ احصاء السكان لسنة ١٩٤٧ جـ٢ الجدول السادس قضاء كركوك: ١١٨.

[٩٨] ـ تقرير عصبة الامم

[٩٩] ـ منطقة كركوك ومحاولات تغيير واقعها القومى، د. نورى الطالبانى. ط٢، ١٩٩٩: ٧٩.

[١٠٠] ـ احوال السكان في العراق، د. احمد نجم الدين، معهد البحوث والدراسات العربية القاهره ١٩٧٥: ٣٩.

[١٠١] ـ المجموعة الاحصائية لتسجيل عام ١٩٥٧، لواءي السليمانية وكركوك، مط العانى بغداد ١٩٥٩.

[١٠٢] ـ مجلة كركوك عدد ١١ /٢٠٠٢ جلال جوهر عزيز :١٣

مشكلة الكرد وكوردستان في سوريا

في بعدها السياسي والجيوتاريخي*

بشار العيسى

في الأسطورة الإغريقية: لما طال غضب "بوزيدون" إله البحار، على "اوليس" الضائع في البحار بعيدا عن أرضه، تدخلت حكمة أثينا " لدى زيوس رب الارباب بالقول: آه.. والدي العظيم يتمزق قلبي لمصير اوليس بطل طروادة وقد طالت عقوبته، وه,يحلم ـ دون أمل ـ أن يرى يوما دخان مواقد وطنه، ألم يحن الوقت أن تنتهي رحلة الشقاء هذه؟ تعاطف مجمع آلهة الإغريق مع صرخة الحق والعقل التي نطقت بها ربة الحكمة " أثينا" فقرر وضع نهاية لتيهه ,لعقاب الآلهة كي يعود ابن"إيثاكه" الى وطنه سيد بيته وأرضه.

انتهت الأسطورة وانتهى عقاب الآلهة للبشر، ليحل بعض البشر محل الآلهة في العقاب. ولربما كانت عقوبة ملايين الكرد، أقسى وأطول عقوبة نزلت بشعب على وجه الأرض من قبل آلهة البشر، امحي وطنهم كردستان من على خارطة العالم دون كبير أمل بعودته إليها، وقد انتهى زمن الآلهة وضلت الحكمة الطريق الى عقول وقلوب البشر.

الكرد، شعب يزيد عن ثلاثين مليون نسمة، وأرضه التاريخية بمساحتها ٥٠٠ كم مربع الممتدة علىخطوط الطول ٤٨ و٣٦ والعرض ٤٠، ٣٤، قسمت على حدود أربع دول: وهي ايران وتركيا والعراق وسوريا، بموجب اتفاقيات صاغتها اجتهادات موظفين لمصالح الحلفاء المنتصرين في الحرب الكونية الأولى.

إتفاقيات دولية حجبت عن ملايين الكرد حق الاعتراف لهم بكيان سياسي أسوة بغيرهم من شعوب الدولة العثمانية.

أفقد الكرد بموجبها ـ وما زالوا ـ الاعتراف بهويتهم القومية. كما افتقدوا ـ وما زالوا ـ اعتراف القانون الدولي بهم إلا كأفراد لهويات دول وشعوب لا تحمل اسمهم ويقمعون بقسوة في شخصيتهم

وانتمائهم ولغتهم وثقافتهم دون أمل بنهاية لهذا الإجحاف، لأن مصائرهم أصبحت رهينة القانون الدولي. أن إنكار الدول المتقاسمة لكردستان، حقوق شعبها يستند إلى قرارات ومعاهدات أفرزتها الشرعية الدولية لمصالح استعمارية آلت بالوكالة إلى هذه الدول. ولا من يطلق صرخة حق لأجل الملايين من الأطفال يحملون كتابا مدرسيا بلغتهم وأبجديتهم. دون أن تنالهم العقوبات ,ممنوعات الأحكام العرفية والزجر العنصري.

من أجل نصف مليون كويتي حشد المجتمع الدولي ـ عن حق ـ قوة ردع من عشرات الدول ومئات آلاف الجنود، ومن أجل شعب بالملايين لا يستصدر ولا قرار واحد من هيئة الأمم المتحدة لتحمي ثقافتهم وتراثهم، لقد تغيرت اسماء قرى هي أهم مواقع أركيولوجية في ميزوبوتاميا بقرارات دول عضو في منظمة الأونسكو.

يجبر الكردي، بشرعة القوانين الدولية، أن يصبح فارسيا في ايران وتركيا جبليا في تركيا وعربيا في سوريا وعراقيا مشكوكا به في العراق، مطلوب منه أن يندمج في أمة أخرى ويذوب في هوية غير هويته في حين يصعب على العربي السوري أن يندمج بالعربي العراقي وتتدخل تركيا ضد حقوقه في العراق لصالح تركمان العراق وتحجب عن كردها ما تطلبه لأتراك بلغاريا، وتطمح أن تصبح من أسرة الديمقراطية الأوربية.

لم يهبط الكرد من السماء، ولا يعرف المؤرخون أرضا أخرى أو كوكبا آخر قدموا منه، وليست كردستان فضاء افتراضيا لأشباح. الكرد شعب أصيل في أرض كردستان، تواجدوا وأجدادهم منذ أكثر من الفي سنة وعلى أرض الحضارات هذه قامت واندثرت ممالك ودول. ومر غزاة وتمازجت ثقافات ,تناسلت أديان. كان السومريون ,البابليون والآشوريون والكاسيون ,والحوريون والميتانيون والفرس الساسانيون والميديون وأتى الاغريق يتقدمهم الكسندر المقدوني وكان الكرد هنا.

انقسمت كردستان لأول مرة، بين البيزنطيين والفرس الساسانيين لحين دخول العرب حاملين الإسلام فدخل الكرد وأرضهم فضاء الإسلام كغيرهم من الشعوب ومنذ ذاك التاريخ وهم حاضرون على مسرح الشرق الأوسط بحيوية أغنوا الدين الجديد بثقافات صوفية رقيقة من تراثهم الروحي ما قبل الاسلامي بالمذاهب الايزيدية والقزلباشية والكاكائية وأهل الحق ,الطرق القادرية الكيلانية والنقشبندية والخزنوية السنية كما وقدموا للفكر والتاريخ والأدب شعراء ومؤرخين وعلماء، لم يكن أولهم أبا الفداء حفيد صلاح الدين الأيوبي وليس آخرهم محمد كرد علي وخيرالدين زركلي باللغات العربية والفارسية والكردية والتركية.

إن العالم المتحضر ينظر باحترام إلى حكمة ورحابة الفكر اللتين ساس بهما صلاح الدين الأيوبي الكردي امبراطوريته عندما أحجم وهو في عز انتصاره الكبير على الصليبيين طردهم من الشرق المتوسط. لقد اعتبرهم، من سكان البلاد بعد مرور حوالي مئة سنة على وجودهم فيها تاركا لهم ممالكهم شرط التخلي عن الكراهية الدينية والنزعة العسكرية وان يتحولوا الى جسر تبادل ثقافي وتجاري بين الشرق والغرب.

يجمع المؤرخون أنه منذ القرن التاسع ولغاية منتصف القرن التاسع عشر، كانت للكرد دولهم شبه المستقلة وإماراتهم المحلية : الإمارة الشدادية والدوستكية المروانية والإمارات اللرية الصغرى والكبرى والأردلانية والخراسانية والإمبراطورية الأيوبية.

في بداية القرن السادس عشر، وإثر الانتصار العثماني في معركة جالديران١٥١٤ أصبحت كردستان ساحة تصادم " Zone Tampone " وحروب بين الامبراطورية الصفوية الشيعية والعثمانية السنية. وبعد إتفاقية " أماسيا" التي رسمت الحدود بينهما سنة ١٥٥٥ انقسمت كردستان وشعوبها على حدود الإمبراطوريتين المتصارعتين. أخذ غالبية الكرد جانب السلطان العثماني سليم الأول مقابل الحفاظ على إدارة حكوماتهم وإماراتهم والتي كانت تبلغ ستا واربعين أمارة في ايالات ديار بكر ووان وشهرزور، تتبع السلطان اسميا. الذي فوض أمر تنظيمها الإداري إلى العلامة الكردي إدريس البدليسي. وحدد فرمان سلطاني الاتفاق على العرف الآتي:

١ ـ تتمتع الامارات الكردية باستقلالها المحلي مع خضوعها لتاج السلطنة.

٢ ـ يكون الحكم في الامارات الكردية وراثيا للأبناء الذكور أو حسب القوانين المحلية.

٣ ـ تساعد الامارات الكردية السلطان في حروبه الخارجية ويساعد السلطان الأمارات إذا تعرضت لعدوان خارجي.

٤ ـ يدفع الأمراء الكرد الرسوم والصدقات لبيت مال السلطان.

كان الكرد القزلباش الشيعة الضحية الأكبر لمعركة جالديران. لقد هجر الصفويون آلاف الأسر من كردستان الشرقية الى خراسان لمواجهة الأوزبك التركمان وما زال أحفادهم الى اليوم كما ان العثمانيين هجروا مئات الآلاف منهم الى غرب الأناضول ليأمنوا احتمال تحالفهم مع العدو الشيعي.

ان معاهدة " كوجوك قينارجة" سنة ١٧٧٤ التي صاغت هزيمة العثمانيين أمام روسيا، والثورة الفرنسية، ،حركة الاصلاح الديني البروستنتي في أوربا تركت آثارا عادت بفوائد على العثمانيين ضد مصالح الشعوب ومنها الكرد والأرمن والعرب واليونان والبلغار. إذ تنافست الدول الأوربية على وضع خبراتها العسكرية في خدمة العثمانيين لتمنع روسيا من جني ثمار انتصاراتها العسكرية، بالوصول إلى المياه الدافئة وبسط سيطرتها على مسيحيي الدولة العثمانية وبيت المقدس.

في عهد الاصلاحات العثمانية (التنزيمات) توافد السفراء والضباط الألمان والفرنسيون والبريطانيون، معهم المدافع والذخيرة المتطورة والنظم القتالية الحديثة للسلطان العثماني يتقدمهم مبشرون وجغرافيون ورجال الاستخبارات، يتخذون من حماية الأقلية المسيحية شرعة للتدخل في مستقبل أوضاع المناطق البعيدة، يتنافسون في نشر الكثلكة والبروتستانتية بالقلاقل، بين رعايا الكنيسة النسطورية/ الأرثوذكسية الحليف الطبيعي لروسيا. انعكس هذا في المزيد من الضبط بالمركزية العسكرية للأقاليم الكردية شبه المستقلة هكاري

والجزيرة وأورومية بإعادة اخضاعها للسلطنة. أثيرت فتن وعداوات بين النساطرة، بين الملك الأعيان والبطريرك وبين البطريرك والأمراء الكرد الطامحين للاستقلال، وبين الكرد السنة والكرد الايزديين والعلويين.

ثار الكرد مرارا للحفاظ على استقلالهم وكياناتهم القومية، ,قوبلوا دائما بالنار والدمار والتهجير باعادة الاسكان: ثورة الجنبلاطيين سنة ١٦٠٧ثورة عشائر برادوست سنة ١٦٠٨ ثورات كرد مكري والبابان والبهدينان وعشائر المللي وثورة مير محمد السليمانية سنة١٨٣٣ وثورة بدرخان باشا الثانية ١٩٣٥.

تدمرت كردستان وبفعل العمليات الحربية بين روسيا والعثمانيين والعثمانيين والايرانيين وبفعل قمع الثورات. لقد دخلت جيوش السلطان كردستان اكثر من خمسين مرة.

منذ بداية القرن التاسع عشر أصبحت كردستان محط أطماع وتدخلات جميع القوى الدولية بسبب ثرواتها البترولية وخزائنها المائية. سال الكثير من اللعاب وما زالت ملايين الكرد تدفع الى اليوم ضريبة هذه الثروات وهذه الخزائن المنتهبة. كلفت الكرد أكثر من 350 000 قتيل ومليون ونصف مهجر في أكثر الإحصائيات تواضعا.

تشعبت الصراعات ,رسمت الخرائط وصيغت الاتفاقات بين الدول على كردستان وليس على أو لأجل الكرد، على ما تحت الأرض وليس لمن فوقها، فذهبت رغبات ومصالح وحقوق من فوقها أدراج الرياح والمصالح كما ضاعت مبادىء الرئيس الامريكي" وودر,ولسون " عن حق الشعوب في تقرير مصيرها، على أطراف أربعة من الحدود التي لم يجد الكرد لهم عليها علما أو داخلها أبجدية. لقد غيبت اتفاقيات أرقى الدول، ثقافات أضعف الشعوب ورمت بمصائرها إلى وكالات محلية لا تفهم من الحق غير اغتصابه.

بعد الحرب الكونية الأولى خرجت إلى العلن اتفاقية صاغها موظفان، فرنسي وبريطاني سميت باسميهما sykes _ picot بخرائط للشرق الأوسط. في .محرقة التوافقات الدولية هذه لكيانات بمسميات مناطق سيطرة ومناطق نفوذ من حول منابع البترول تم نسيان الكرد بملايينهم ونسيت مبادىء ويلسون في مؤتمر الصلح بفرساي سنة ١٩١٩ في حدود اتفاقيات سيفر سنة ١٩٢٠ والتي لم تر النور قط، فتم التحايل عليها في أنقرة بموجب معاهدة فرانكلان . بويون سنة ١٩٢١ لترسيم الحدود بين تركيا وإدارة الانتداب الفرنسي فلصت الجزء السوري من كردستان الى هامش حدودي معزول عن جغرافيته ترضية لمصطفى كمال كي لا يميل الى روسيا البلشفية"١"، وفي مؤتمر لوزان سنة ١٩٢٣ ثبتت والى الأبد الحدود التي رهنت مستقبل الكرد وكردستانهم إلى الإلغاء.

قبل سايكس بيكو كان الكرد مقسمين الى كرد عثمانيين وكرد ايرانيين بالتبعية الاسمية في ولاياتهم شبه المستقلة، لا تفصل بينهم حدود ثابتة لهم مراعيهم ومزارعهم ولهم مراكزهم الحضرية وأسواقهم. بعد سايكس بيك وأصبح الكرد ,في الدول التي استقلت رهائن قهر بالتتريك والتعريب والتفريس.

لقد الحقت ترسيمات الحدود النهائية بإدارة الانتداب الفرنسي، ثلاث مناطق كردية، الجزيرة وكوبانة وكرداغ ـ منفصلة عن بعضها ـ انتزعت عن امتداداتها الجغرافية الطبيعة والبشرية في كردستان تركيا الحالية بحدود على شكل خط مستقيم يتطابق وخط قطار الشرق السريع بدءا ببلدة كللس شمال غرب حلب وصولا الى مدينة عين ديوار بامتداد ٧٠٠ كم، حدودا اصطناعية مرتجلة تناثر على طرفيه مزارع وأملاك وأسر وعائلات ممزقة مفصولة عن تاريخها وأسواقها وروابطها الدموية.

انفصل السكان الكرد من هذه المناطق عن أهلهم ومراكزهم التجارية في جزير ونصيبين وماردين ورها وعينتاب وويران شهر وديار بكر والموصل عوضتها إدارة الانتداب بتطوير مدن صغيرة كانت قائمة مثل سري كانية وعامودة وديريك وأنشئت مراكز جديدة مثل القامشلي وتربة سبية والحسكة ودربيسية تعويضا. كما استقدم الى هذه المراكز مسيحيين عربا من مدينة ماردين وأريافها كولية القصور والقلعة مرا والمنصورات لتتشكل منهم البنية المجتمعية للإدارة الانتدابية كما وأنها استقدمت من جبال طور عابدين تركيا حاليا، سريانا شكلت منهم سرايا متطوعة في الفوجين السابع والثامن بمسمى" جيش كلدوآثور" أصبح فيما بعد جيش الشرق الثامن استلحقوا بعائلاتهم ومواطنيهم لتتشكل منهم النواة السكانية لمدينة القامشلي، كما أن مذابح العمليات العسكرية البريطانية ضد حلفائه النساطرة في الموصل، بعد مذبحة سميل سنة ١٩٣٣ هجرت آلافا من آشوريي طياري الى الحدود السورية استوطنتهم إدارة الانتداب في "كمبات" على امتداد نهر الخابور بين سري كانية والحسجة سنة ١٩٣٦.

لم تكن الجزيرة العليا، وكوباني، وكرداغ، ترتبط تاريخيا بسوريا التي نعرفها اليوم، وهي منذ بداية العهد العباسي أجزاء تاريخية من أراضي ولايات الموصل وديار بكر والرها وكانت ترتبط من الغرب الى الشرق، من أنطاكية الى الدجلة، بمراكزها التجارية القائمة اليوم على الطرف الآخر من الحدود السورية التركية وترى أغلبها بالرؤية المجردة. في حين أن بلاد الشام كانت تتشكل من سوريا الداخلية زائد حلب وفلسطين والأردن كما لم تعرف سوريا بحدودها الحالية يوما ككيان سياسي.

ان ملفات تموضع القبائل الكردية في الدولة العثمانية تبرز بوضوح مناطق انتشارها وهي بمجملها تتمحور في الحدود الوهمية التي تحدث عنها وحولها أغلب المؤرخين يكفي للدلالة أن اسم الرقة يأتي مرادفا لسكن قبائل كردية أكثر من ٥٠ مرة.

لقد تطابقت ملاحظات الرحالة والمستشرقين ومنهم السير مارك سايكس نهاية القرن التاسع عشر، وخرائط نيهبور ١٧٦٩، والحالة التي وجدتها الإدارة الفرنسية على الأرض للعشائر الكردية في كرداغ وكوباني والجزيرة العليا، وحددوا تموضعات للعشائر الكردية على الشكل الذي مازال قائما الى اليوم من الشرق الى الغرب:

في الجزيرة العليا: ملان، آشيتان، وهفيركان، ألي بناريان، ميرسينيان، دقوران وكيكان، ملان ابراهيم باشا. وفي كوبانة: برازي، وشيخان وكتكان. في

كرداغ: شيخان هجروا من كوبانة وجوم استقدموا سنة ١٧٩٧ من منطقة قونية بأمر من السلطان سليم الثالث وخوجة إزادينان حول نهر قرة سو، وكوجر وشيخان هجروا اليها من حدود ايران، وأميكان وهم قزلباش علويون منذ القرن السادس عشر."

يرجع الاستقرار العربي المتناثر لمنطقة الجزيرة العليا فضلا عن جماعة الحرب والشرابية والسادة الى مرحلة الانتداب، كما يعود الى فرقة الهجانة خيالة النوق Méhristes التي شكلها جيش الانتداب من بدو الشامية والتي استقرت في القشلة العثمانية التي أصبحت فيما بعد مركزا لمدينة الحسجة، بعد معركة بياندور مع المسلحين الكرد. ومن حول هذه القشلة تم اسكان عرب قادمين من دير الزور ومسيحيين جلهم عرب مستقدمون من ماردين وريفها.

أما العشائر العربية التي كانت ترتاد المراعي الكردستانية صيفا لوفرة مزارع القمح والمياه الجوفية والعذبة فتمثلت في الشمر والجبور والعكيدات آتين من بواديهم في الشامية والحماد والعراق تحل صيفا وتغادر أوائل الخريف، أصبحت اليوم المواطن السيد فئة أولى.

ان استقرار القبائل والجماعات الكردية نصف الرعوية نصف الزراعية ـ والتي تحضرت بكثافة منذ بداية القرن التاسع عشر ـ في هذا الجزء من كردستان التاريخية يتماشى وطبيعة الأرض والاقتصاد الزراعي الرعوي وامتداد الأنهار من منابعها الكردستانية الشمالية (جايي كرداغي ودشتا عينتابي ودشتا ديار بكر ومارديني وجايي مازي) المنحدرة باتجاه الجنوب وهي الأنهار من الشرق الى الغرب: الدجلة، وانيك، جمة تربة سبية، جقجق، جمة عامودة، شكالو، زركان، خابور، جمي كول آڤي، فرات وعفرين، وقرة سو، وعلى هذه الأنهار قامت المراكز السكانية الكردية: جزير، عين ديوار، ديريك، تربة سبية، قامشلي نصيبين، عامودة، دربيسية قرة مانة، سري كانية، كوبانة، وعفرين.

ومن الجدير بالذكر الإشارة الى تجمعات كردية خارج كردستان في الداخل السوري يعود الى حقبات العصور الأموية" ٢" المتأخرة والعباسية والأيوبية والعثمانية وأهما البرازية في حماة، وسكان جبل الكرد والصالحية في دمشق وحصن الكرد وبعلبك.

ان الوجود الكردي في سوريا وغيرها من الدول التي تقاسمت كردستان أصبح ثوابت جيوسياسية، من ثوابت الشرعية الدولية التي لم تعد ترى من الحكمة ما يستوجب اعادة رسم الخرائط، وهي قد تكون محقة لكن هذا لا يلغي أن هذه الحكمة تقتضي أن تنظر بالحكمة الى أن استمرار استعباد الشعوب بالشكل الذي يتم في الشرق الأوسط لم يعد إنسانيا ويفتقد الشرعية الحقوقية كما يفقد الشرعية الدولية المصداقية والحكمة معا بتجاهل حق الشعوب وثقافاتها بالإهمال المتعمد، في تنزيه أعمال الحكومات الاستبدادية المتلطية وراء سياسات شوفينية مقيتة باعتبارها شرعة دول ذات سيادة، وهي تزيد من تعقيد مشاكل هذه البلاد أكثر فأكثر بالاختناقات الديكتاتورية واللاديمقراطية التي تعاني منها تركيا وسوريا والعراق وايران.

لعب الكرد السوريون ـ الذين منعوا عن حقهم التاريخي بكردستان كيانا سياسيا ـ، دور عنصر استقرار في الدولة السورية التي استقلت تحت مسمى دستوري عرف بالجمهورية السورية ١٩٤٦. ساهموا بدور أساسي في حماية الجماعة المسيحية التي تعاونت مع الانتداب وشرعت لتلك الحماية من خلال مؤسسة الكريف والاحتماء العشائري والتي تلزم الكردي حماية المسيحي من أي انتقام أوإكراه في غوغاء الاستقلال عن دولة فرنسا المسيحية.

مع جلاء الجيوش الفرنسية البريطانية سنة ١٩٤٦ عن سورية آلت السلطة الفعلية الى أسر ونخب برجوازية واقطاعية استلهمت إدارة عصرية تحت الانتداب وهي أسر تنتمي الى الطيف الإثني الذي تكونت منه سوريا الحديثة : من عرب وكرد وتركمان وجراكسة وتغالبة مسيحيين ومسلمين: كيخيا والداماد والقوتلي وهنان والجابري والأتاسي ونظام الدين والعظم والعظمة ومردم بيك والخوري والزعيم والحناوي وزلف والبرازي والشيشكلي. أدارت هذه النخبة السياسية أمور البلاد بالحكمة التي رأت في المساواة بالديمقراطية فضيلة أجمل من القهر القومي بالتمييز.

ومن المفارقات العجيبة، أن انتخابات سنة ١٩٤٣ أوصلت الى البرلمان السوري ٨ نواب كرد في حين تمنع سياسات البعث عنهم اليوم امكانية وصول ممثل واحد عنهم.

منذ الاستقلال ولغاية قيام الوحدة المصرية السورية ١٩٥٨ حافظت الدولة السورية على صيغتها التعددية بديمقراطية ناشئة، لم يتعرض الكرد فيها لأي شكل فاحش من التمييز أو العسف.

في دولة الوحدة المصرية السورية سنة ١٩٥٨ أضيفت الصفة العربية إلى اسم الدولة، غابت فيها الديمقراطية بقوانين الطوارىء والأحكام العرفية بحجة حالة الحرب مع إسرائيل. فكانت بداية نشوء النظام الدكتاتوري. وبوصول عسكر البعث إلى السلطة بانقلاب آذار ١٩٦٣، توسعت سياسات التمييز تعسفا بحق الكرد عندما أرسلت حكومة البعث الأولى نخبة من الجيش السوري لنجدة الحكومة العراقية التي كانت تشن حربا على كردها ١٩٦٣.

* تبنى البعث سنة ١٩٦٣ وثيقة من ١٢ مادة تستهدف القضاء على الوجود الكردي في سوريا بسلسلة من القوانين من خزان الفكر العنصري..

* في سنة ١٩٦٤ نشرت سلطة البعث، بصيغة انتقائية نتائج الإحصاء الذي أجري سنة ١٩٦٢ عرفيا، جردت بموجبه عشوائيا عشرات الآلاف من الكرد من جنسيتهم السورية وبالتالي من سائر حقوق المواطنة ومن ملكياتهم ومن انسانيتهم.

ان استمرار التعامل مع الجماعة الكردية في سوريا باعتبارها أقلية عددية في كيان الدولة ـ الاصطناعية أصلا ـ تقفز من فوق حقيقة أن الكرد أكثرية مطلقة في هذا الجزء من أرضهم التاريخية بهويتهم القومية وحقوقهم التاريخية يستحقون حسب شرعة حقوق الإنسان المساواة الدستورية بالجماعة العربية على أكثريتها.

ان أحلام الكرد الشرعية بوطن وعلم ومدارس وكتب بلغتهم لا يمكن لها أن تصبح حاجزا بينهم والشعوب التي تعيش معها في فضاءات الشرق الأوسط بكياناتها الحالية اذا قامت على المساواة والحرية

والاعتراف المتبادل المتكافىء. كما لا يجوز للآخر أن يشترط لهذه المساواة أن ينزع الكرد جلودهم وأحلامهم وحقوقهم القومية، ليطمئن هذا الآخر على أحلامه القومية الخيالية أحيانا.

لا تزدهر ثقافة الديمقراطية بدون أساس متين للحريات الفردية والتعددية الثقافية والإثنية والعقائدية.

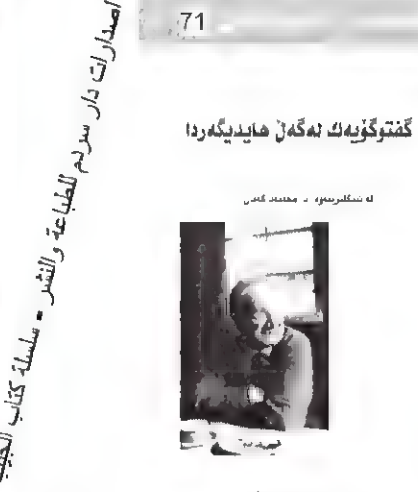
ان مشاكل الكرد والأقوام المسيطرة التي تعيش معها مشاكل سياسية لا تفتقد حلولا إذا تحلت السياسة بالحكمة والمشاعر بالعقلانية. ونبذ الطرفان الرباط العنصري لصالح الاجتماع الإنساني في بهائه الثقافي.

الأوطان أراض وفضاءات يتحرر البشر فيها من عبودية الطبيعة والتخلف بالتعاون وبالعيش المشترك وهي ليست مزارع إقطاعية أبدية يورثها قوم دون غيرهم وهي تصبح معازل قروسطية بالسياسات العنصرية الإلغائية في حين أنها تزدهر إذا تحولت إلى فضاءات للشعوب والأقوام والثقافات القائمة بالإضافات الحضارية المتنوعة لخير أجيال وأجيال ستأتي وتضيف.

أخيرا، تعلمنا حكمة التاريخ أن التعصب القومي وسياسات التمييز العنصري والكراهية، مرض عقلي يفضي بصاحبه إلى الفاشية وبالإنسانية إلى المآسي فهل من يرتدع بحكمة آلهة الأولمب؟

* مداخلة في كونفرانس حول القضية الكردية في سورية، في البرلمان الفرنسي بتاريخ ٢٠٠٥/١٢/١.

من اصدارات دار سردم للطباعة والنشر - سلسلة كتاب الجيب



حوار مع هايدغر
عن الانجليزية: د. محمد كمال



الانثروبولوجيا الطبية
تأليف: د. مجيد حميد عارف
ترجمة: غازي عاصي محمد

إناء الأنفال.. إناء الألوان
شيركو بيكه س وتراسل الحواس
(إناء الألوان)* أنموذجا

بلاسم الضاحي

يا لون الموت !

انتظرني في نقطة مندهشة

كاندهاش بلادي أمام تأريخ السكاكين

اللون :-

رمز مشفر يلد دلالته التي تستند في ذلك إلى (كونية) هذه الدلالة لدى المتلقي كظاهرة حياتية أوجدتها الطبيعة عبر أزمانها فـ (الأبيض) مثلا وحسب دلالته المتوارثة يعني النقاء، السلام...الخ و(الأحمر) يعني الموت، الدم، الحرية... الخ وهكذا الألوان الأخرى.

هذه الدلالات (الكونية) تكاد تكون متفقا عليها عند كل الأمم والشعوب، لغة عالمية، لا تحتاج لعناء لفك شفراتها و هذا يعد إنزياحا من رمزية اللون إلى أسطرة المعنى الايحائي المترسخ في الذهن المتلقي على وفق هذه الآلية أشتغل الفن التشكيلي على الألوان كلغة حكائية يحاور بها التشكيلي عمله الفني. لغة حوارية بين العمل الفني وبين (الرائي) / المتلقي / إضافة إلى كونه وسيلة (تزيين)، وجذب، لتأمل وقراءة اللوحة وعلى وفق نفس الالية إشتغلت السينما والمسرح والرواية والشعر.

هذه الجاهزية التي تتماهى مع جاهزية (الأسطورة)استدعت من الشاعر (حصرا)أن يخرج من عباءتها التي استهلكت كثيرا ويوسع مساحات امكاناته في البناء النصي الشعري والعمل على نقل ذائقة المتلقي من ما هو مألوف الى ما هو مدهش بأحداث مغايرة في إنشاء الجملة الشعرية اللونية

والبحث عن الطريقة الخلاقة في تركيب جديد للصورة الشعرية الجديدة التي أوجدها بناء هذه الجملة.

اللون:

أداة تعبيرية، مشاعة، ليس بتوظيفها كدال يوصل مدلولا كونيا حسب بل مشاعة في دلالتها لدى المتلقي ليس لموظفها (براءة اختراع) كونها موروثة الدلالة، بمعنى أنها ليست محتكرة لأحد إلا إذا استمد شرعية الاحتكار من (ابتكار) جديد لمدلول جديد يؤديه اللون كأداة دالة.

وإذا ذهبنا إلى (علمنة) اللون فيزيائيا في الطبيعة نجده ناتجا من قابلية امتصاص الأجسام للضوء الساقط عليها وعكس لون واحد منه يحدد لون الجسم العاكس للضوء، وتوجد في الطبيعة ثلاثة ألوان أساسية هي (الأحمر، الأزرق، الأصفر) التي منها تشتق ألوان الطبيعة الأخرى.

السؤال كيف يستطيع المبدع الخروج عن هذه الدائرة المتوارثة ويبتكر ألوانه من خارج الطبيعة،

من صلب الحياة الإنسانية عبر أزماتها وحروبها وثقافاتها ومعتقداتها وأيدلوجياتها في كل زمان ومكان. اللون شئ مرئي ندركه بحاسة الرؤيا (العين) / كوسيلة / هذا المعنى التقليدي أوقعه في النمطية والتكرار في الأجناس الأدبية والفنية. (شرعنة) الابتكار الجديد تكمن في التصدي لدلالتها المألوفة وتحويله من مرئي فقط إلى مدرك بحواس أخرى كالسمع " اللون المسموع " وكالشم " اللون المشموم " وكالتذوق " اللون ذو الطعم " وكاللمس " اللون الملموس " وخلق فضاءات جديدة لتوظيفه في النص الإبداعي خارج نمطية المعنى التقليدي شرط أن يلقى قبولا معقولا لدى المتلقي.

ويمكننا بسهولة أن نؤشر هذا (الاختراع) عند الشاعر المبدع (شيركو بكه س) لما خرج من سيطرة الدلالة اللونية النمطية، المكررة، المستهلكة، الجاهزة، والتحرر من دكتاتوريتها التي صنعتها وفرضتها (المعرفة المتوارثة) لدلالة اللون، حيث اشتغل الشاعر خارج اللون الرمز المرئي مبتكرا ألوانه الجديدة بنفسه من خارج إناء الألوان التي تجود بها الطبيعة علينا وابتكر لونا إنسانيا سياسيا آخر.

ومرورا بثريا نص المطولة الشعرية (إناء الألوان)الذي يؤثث من دالتين، إناء / مكان "بصيغة مفرد" و الألوان / أداة " بصيغة جمع " هاتان الدالتان تشكلان جملة من المضاف والمضاف إليه تفيدان التخصيص والتملك تقديرها (هذا إناء الألوان) بمعنى إن هذا الإناء ملك خاص للألوان ولإيجاد مدلوليهما نذهب إلى القول إن للإناء مدلولا مكانيا جغرافيا توجد الألوان التي تشكل مكانها بنفسها والتي سنجد مدلولها في كيفية توظيفها شعريا في هذه المطولة الشعرية التي شكلها الشاعر من (مكانه) الكردستاني بطبيعته الملونة الأخاذة ذات الذاكرة المتلئة بالورد.

والإناء بالنسبة إلى الشاعر هو (الباليت) الذي يستخدمه الرسام لحفظ ألوانه التي يخلق منها تشكيل لوحته المبهرة كذلك الشاعر (باليته) الطبيعة التي تلون مفرداته الحسية لتخلق لوحته الشعرية المدهشة مستلهمة دهشتها من غرائبية هذا التوظيف غير المألوف للون المرئي الذي ينثره على

جسد مطولته الشعرية محفزة حواس المتلقي الأخرى ± غير حاسة الرؤيا ± لاستقبال هذا المعنى الجديد بمجسات غريبة على أجهزة الاستقبال المتلقية (المستهلكة) التي تقف مندهشة حائرة في فك هذه الشفرات وإيجاد ملفات جديدة في أروقة الذائقة البشرية.

الألوان التي اشتغل عليها الشاعر خارج مدلولها الذاكراتي محاولا تشكيل ذاكرة لونية جديدة بـ(تبادل الحواس) (الذي يصف المدرك الحسي الخاص بحاسة معينة بلغة حاسة أخرى)(٢)

وأول من استعمل (تبادل الحواس) في أدراك المسموع بغير حاسة السمع (جون مييه) في رسالته " السمع الملون " (٣) قبل ذلك ورد في (الإلياذة) (٤) و (الأوديسة) (٥) ووصف (شيللي) عطر زهرة الياقوتية بأنه موسيقى ويقول (هين) (عذب كضوء القمر ورقيق مثل رائحة الورد) (٦) وقال (أراغون) مياه خضر وكتب (دبلن توماس) عن ضوء الصوت وصوت الضوء وتقول (ماري ويب)عن صوت الكروان بأنه صوت ثلجي.

وقد ورد (تبادل الحواس) في البيان العربي كثيرا فقالوا مثلا هذا طعمه مر غليظ وسمي عند العرب (الاستعارة بالكناية).

ويحضرني هنا بيت شعر لأبي نؤاس حين جاءه الساقي يزق خمر فرآه بعينه وشمه بأنفه وتذوقه بلسانه فقال للساقي (ألا اسقني خمرا وقل لي هي الخمر) وذلك ليشبع حواسه كلها قبل أن يشربها وينتشي بها.

وشاعرنا في إناء ألوانه تمثل اللون بحواسه كلها فمرة يقول في مفتتح مطولته الشعرية:

لقد جئت هذا المساء

كي أستحيل نايا وأعزف الألوان

لون.. لون.. لون.. فألوان

أي لون الذي يعزفه الناي لاشك انه (الحزن) فأي لون لون الحزن أنا أقول (الأصفر) وأنت تقول (الأسود) فبأي حاسة أدركنا هذه الألوان لاشك أدركناها بحاسة السمع بعدما استحالت إلى ناي يعزف لنا لون.. لون.. لون.. فألوان.

ومرة يحيل اللون إلى كائن يحاوره ويجعل منه صديقا فبأي لون نتصادق

صادقتني شجرة

حين صادقت لونا

فاتسعت رؤياي بعدا

أنا أقول الأبيض وأنت تقول الأزرق وغيرنا يقول الأخضر وهذا يعود إلى المتلقي المؤول للمعنى ذهنيا.

ثم يعطي للطفولة لونا وللون طفولة وللكلمات طفولتها حين يقول :

لقد صارت طفولة اللون طفولة كلماتي

كذلك يعطي لوالده لونا :

لقد صار اللون بشجاعته وصيحته وثورته

كأنه والدي

ولوالدته لونها :

لقد صار اللون بدموعه وجوعه وثيابه

كأنه والدتي

ويعود بالذاكرة (الميثيولوجيا) إلى أن الألوان كانت تتكلم وتطلق اصواتا

اتذكر زقزقة العصافير

كانت تتلون بريقا ولمعانا

لم تكن خضراء، ولا حمراء، ولاصفراء

بل كانت الألوان جميعا

ولكل لون كـ (دال) دلالته في جسد الجملة الشعرية فحين وظف الأخضر والأحمر والأصفر وهذه الألوان الأساسية في الطبيعة التي منها تشتق الألوان الأخرى وتشكل (القوس قزح)

حتى الألوان كانت لها مكتبات

وأرشيفات قوس قزح

الألوان تبكي وتصادق وتصوت وترى وتسمع ولها ميلاد تحتفل به / الألوان الباكية / كان اللون لساننا جميعا / رأيت الألوان بعيني وهي تكتب الشعر على الضباب /.

وللألوان تنوعات، الألوان الحادة / الألوان الناعمة / الألوان الصائتة / الألوان الصامتة /

الألوان الغير مثمرة / صغار الألوان.

ونخلص بالقول إن الشاعر (شيركو بكه س) اشتغل على ثلاثة محاور في توظيف اللون

المحور الأول /

اللون الطبيعي الذي ندركه بحاسة الرؤيا والذي يشكل جزءا معرفيا متوارثا في الذاكرة الجمعية فالأسود للحزن والأبيض للنقاء والأحمر للحرب أو الحرية.... الخ.

المحور الثاني /

لون رمزي مشفر مزاح من مدلوله المعروف إلى مدلول يحدده السياق الإنشائي للجملة الشعرية الخالقة للصورة / اصفر نحيف / الثلوج الزرق / عشقا رماديا / خريفا صدئا / القامة الزرقاء.

المحور الثالث /

لون (مخترع) جديد لم يشتق من الألوان الأساسية في الطبيعة ولم نجد له مفسرا في ذاكرة الجمع، لم نجده منفردا في لوحة رسام، لون مبتكر يؤسس له مكانا في ذاكرة المتلقي من المعنى العام الذي أسسه الشاعر على حادثة معينة نعرف مكانها وزمانها مثل اللون الأنفالي / لون الكرد / اللون الجبلي / لون الأنوثة.

إذا عجنت تلك الألوان مع بعضها

من الليل حتى الصباح

ينجلي أخيرا لون جديد

يسمى (اللون الأنفالي)

نتأمل الألوان الأنفالية الأصيل وغروب الشمس

على الدوام.. وهي تروي حكاياتها

بقي أن نقول إن ما قرأناه من الشعر المترجم عن اللغة الكردية وقد كان المترجم الأستاذ (شاهو سعيد) حريصا على نقل صور الشاعر واستخداماته اللغوية وقد نجح في ذلك إلى حد كبير أما الشاعر المبدع فأنه لم يبتعد كثيرا عن أساليب العربية واستعمالاتها البلاغية المتنوعة من المجاز والاستعارة والتشبيه إلى غير ذلك من الأساليب المعروفة التي يكون الشاعر المبدع على صلة طيبة بها.

الهوامش:

* إناء الألوان / شيركو بكه س / ترجمة وتقديم شاهو سعيد / دار الآداب / بيروت ٢٠٠٢

١ معجم الأدب / د. مجدي وهبة.

٢-معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب / كامل المهندس~~ والدكتور~ مجدي وهبة ص ١٤٨ .

٣-الإلياذة / البيت ٢٢٢ من النشيد الثالث الذي يذكر كلمات (اوديسيوس) /~ تنزل على سامعيه كأنها تساقط الثلوج في الشتاء.

٤-الأوديسة / البيت ١٨٧ من النشيد الثاني عشر الذي يوصف صوت عرائس البحر بأنه صوت من عسل.

٥-معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب / كامل المهندس والدكتور وهبة ص ١٤٨.

balasimalthahy@yahoo.com



رواية "مدينة العازفين البيض"
للشاعر والروائي بختيار علي
بعد اصداره الروايات الآتية:
موت الوحيد الثاني، امسية بروانه، آخر رمانة العالم

الشعر التموجي

دراسة مقارنة

أ.د. ظاهر لطيف كريم

د.نيان نوشيروان فؤاد

جامعة السليمانية / كلية اللغات

التنظير:

يتخذ العروض بتفاعيله وبحوره أهمية كبيرة في شعر الأقدمين خصوصاً والحديث إلى حد ما إذ تحول هذا العلم إلى هاجس يؤطر الشاعر علاقته مع تجاربه الاجتماعية والنفسية والفكرية، إذ بدونه لا تناسل النصوص الشعرية في الظروف والمسببات، وإن استخدام الشاعر له ذا علاقة دلالية عميقة تكشف عن وعيه وثقافته بالشبكية الشعرية التي تكسب الخصوبة والوظيفة.. ومن المؤكد جداً أن استخدام هذا العلم في الشعر على اختلاف زمانه ومكانه إشارة واضحة إلى تفاعل الشعراء مع إيقاعاته وقدراته. لهذا يدعي أصحاب العروض بأنه لا يمكن تطبيق الشعر مع الأوزان الخليلية أوغير الخليلية من الشعوب الأخرى بحجة أن هذه الأوزان تخضع لرقابة نظام موسيقى ثابت لايمكن إزاحتها كلياً. درسنا مراراً الآليات العروضية وغير العروضية من الأوزان ـ كالأوزان النوعية (qualitative)والأوزان العددية (numerical) التي تسمى عند الكرد بالنظام الهجائي أيضا ونعني بهما أن الآليات التي كانت أدوات منهاجية للشعراء فرضتها الطبيعة الإنسانية وصاغها الخليل وغيره.. فالمقايسة الاصطناعية والشرطية هنا يمكن إعادتها إلى المقايسة الطبيعية ـ اللاشرطية ـ وأن مفهوم التناغم الإيقاعي والكفايات الفطرية عند محمد مفتاح نوعان:

المقايسة الاضطرارية والمقايسة الاختيارية (٢١: ٩٢) فنقصد بالأولى تفاعل الكائن البشري مع المحيط وإيجاد آثار فكرية ولغوية وتعبيرية وموسيقية ونقصد بالثانية تقريب القضايا المجردة

إلى إفهام الناس مهما كان نوع الخطاب سواء أكان برهانياً أم غير برهاني (٢١: ٩٣) والهدف من هذا هوتعزيز مبدأ الإيقاع الحر واللامشروط وتخفيف شدة توتر شرطية العروض وإفساح المجال للمتلقي للمشاركة في فنية وعملية الطبائع البشرية باختلاف أصنافها. وهذا يعني أن هذه الدراسة تسعى إلى إعادة ألاعتبار للعمل الإيقاعي وإلغاء خصوصية التفاعل الوزني في علاقاتها الموسيقية الثابتة باعتبار أن كل بيت أوقصيدة تمثل خصوصية ذاتية على الرغم من وجود حواجز لغوية ومكانية وأدبية مختلفة. أي أن هذا المشروع يؤيد عولمية القصيدة لأنها تعتمد بالأساس على النظم التموجية غير المقيدة وفي حالة ترجمتها إلى لغات أخرى ستبقى القصيدة كما كانت باستثناء اختلاف الإيقاعات وحسب خصوصية اللغات. فلو ترجمت أبيات عربية إلى الكردية ـ على سبيل التجربة ـ فإننا سنشعر بان إيقاعها الداخلي قد فقد لكن سيبقى إيقاع المعنى (١٦: ٣). ومن جانب آخر، كما وجد ياكبسون ان الأفريقي والأوروبي قد يسمعان الصوت الموسيقي عينه ولكن قيمة هذا الصوت تختلف بالنسبة لكل واحد منهما لأن مفهوم كل منهما يتأتى من نظام موسيقي مختلف فما يهم الأفريقي من الموسيقى هو النغم في حين أن المهم لدى الأوروبي هو ارتفاع الصوت (١٥: ١٠١). بمعنى أدق أن دراستنا هذه هي إشارة لتقييم شكلية القصيدة من جديد بصورة عامة والقصائد التي تنتمي إلى الأوزان الخليلية بصورة خاصة، لهذا لوتتبعنا المسيرة الشكلية ـ الشعرية ـ العربية والكردية لرأينا أن الكم الكبير الذي وقع بين أيدينا لا يستند إلى الأسس والسلالم الموسيقية بتفاصيلها وجزئياتها بل اعتمد المتخصصون على شؤون البحور العروضية. والحسابات الهجائية وانسجامها مع الأنظمة الشكلية كوحدة القافية والمثنوي والدوبيت والرباعيات والموشحات والمرسل والحر... الخ. وتجاهلوا في الوقت نفسه العناصر الإيقاعية والنغم والأصوات الموسيقية التي تعلوأحيانا وتنخفض حسب نوعية الكلمة وسلمها الموسيقية وهي الأساس التي تبنى عليه الألحان.. لذا فإن أكثرية الدراسات النقدية ـ القديمة والحديثة ـ لم تناقش الإيقاع من خلال حركية الأصوات بل ناقشته من خلال الأوزان الخليلية أوالهجائية والتغييرات والأعداد الموجودة فيها. أن أول من ادرك حقيقة الإيقاع وفصله عن الأوزان هوعبد القاهر الجرجاني (ت٤٧١هـ) وربط الإيقاع بمفهوم الشعرية إذ يقول "وانما الذي يتصور ان يكون مقصودا في الالفاظ هو(الوزن)وليس هومن كلامنا في شيء،لانا نحن فيما لايكون الكلام كلاما إلا به، وليس للوزن مدخل في ذلك" (١٣: ٣٦٤).وهذا يدل بأن الشعر شيء لا صلة له بالوزن والقافية أي أن ((الوزن صنعة عارضة يمكن أن يقوم الشعر من دونها)) (٢٤: ٢١٦) طالما ان الشعر يعتمد بالأساس على الأنظومة الإيقاعية. فعلى الرغم من أن كمال أبوديب اقترح في كتابه "في البنية الإيقاعية للشعر العربي" ثلاثة مصطلحات جديدة كنظام رياضي وثابت في العلاقات الداخلية لتركيب النظام العروضي العربي:

ـ النواة الإيقاعية كـ (فا) و(علن).

ـ الوحدة الإيقاعية الناتجة عن جمع النواتين فا +علن.

ـ التشكيلة الإيقاعية الناتجة عن فعل تكرار الوحدات الإيقاعية .

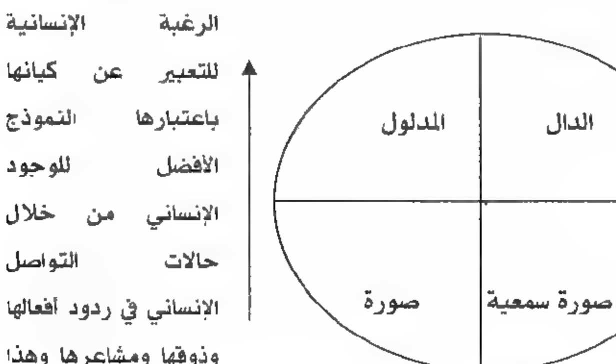
في كل هذا فهو يؤمن بتتابع النواتين المذكورتين في القصيدة العربية (١٩: ٤٨ ،٥٨ ،٩٣) إلا إننا نرى غير ذلك، لأن كل قصيدة بالأساس هي تجربة تلقائية تعتمد على النواة النفسية والدلالية والاجتماعية والفكرية التي ترفض التحديدات العروضية. بتعبير آخر ، فعلى الرغم من أن هناك ، من يقول ، بأن الإيقاع الذهني في النص الشعري يخضع للقوانين التي تمنحه بناءً خاصاً به كالإيقاع المسموع الذي يخضع لعناصر زمنية والتكرار الذي يخضع لحركية المظاهر الطبيعية والتعاقب الذي يخضع للتداعيات المتتالية والتضاد الذي يرتكز على الأشياء المتضادة وخلق علاقات جديدة منها (٨: ٧٤). إلا أننا نؤمن بالاختلاف الإيقاعي أكثر من النواة الإيقاعية، ولهذا أكدت نازك الملائكة في (قضايا الشعر المعاصر) بأن لكل بحر من بحور الشعر تشكيلات مختلفة لا يمكن أن تتجاوز في قصيدة واحدة وإنما ينبغي أن تستقل كل قصيدة بتشكيلة ما وأن تمضي على ذلك لا تحيد عنه إلى آخر شطر فيها(٢٤: ٢١)

لذا فإن الموجات الإيقاعية تختلف باختلاف الأبيات والقصائد واختلاف الأجناس البشرية. أي انه من الضروري جدا أن نلاحظ ان ليس كل بيت أوقصيدة على درجة واحدة من التناغم الصوتي والموسيقي والإيقاعي على الرغم من سيطرة علاقات التماثل والتوازن والتناغم الصوتي فيها. وعلى هذا الأساس، فإن الشاعر النموذجي يحاول دائماً استغلال أدواته الشعرية كلها ولا يستغني عن المستوى الإيقاعي لصالح المستوى العروضي(١٨: ٣ـ٥). وأن الشاعر الجاهلي ـ على سبيل التجربة ـ، الذي لم يعرف الأوزان الخليلية، استخدم موسيقى بيئته الصحراوية حيث كان يرسل صوته عبر الكلمات حتى يكون صدىً واضحاً في سماع الآخرين ودون أن يدري ذلك الشاعر بأن ما قاله سيكون بعد ذلك قاعدة وزنية تتحول إلى عقيدة شعرية لا يمكن المساس بها (١٦: ٢). وإذا جاوزنا حدود الصحراء ونأتي إلى اللاصحراء، فنجد أن لتغيير هذا المكان الجديد مع زمنه دوراً مهماً في تنويع الإيقاع وخصوصياته التي تغير أشكالها بتغيير الموقع النفسي والاجتماعي والفكري والبيئي، لأن الإيقاع هنا لا يمكن أن يرتبط بالأوزان بقدر ارتباطه بالحواس. فهذه الحالة مشابهة للأجسام في كونها أجساماً تختلف بما في ذواتها من ملامح خاصة وقوانين ذاتية (٢٢: ٥٩) . لهذا بين بنديتوكروتشه بأن كل قصيدة جنس في حد ذاتها (١٤: ٢٨٧) ونلاحظ أن لكل جنس أدبي قراءات شكلية وجمالية مختلفة باختلاف نوعية القراء ومستوياتهم الثقافية لأن هذا الجنس يتجدد بتعاقب قراءته على قراءته وبتنوع المناظير التي يتناول من خلالها حتى قيل أن ((هناك عدداً من القراءات يساوي عدد القراء أنفسهم بل أن هناك من يذهب إلى أن القارئ الواحد نفسه يقدم لنا في كل مرة قراءة جديدة تختلف عن

قراءته الأولى)) (١٧: ٢٠-٣١). كل هذا ينطبق على الشعر المشحون بالتوافق أواللاتوافق الإيقاعي والموسيقي الذي يختلف باختلاف موقعه السمعي والذهني وموقعه المكاني والزماني وهي حالة مشابهة بتوازية الأبنية النصية ومكوناتها الإيقاعية وبخاصة الداخلية التي لا تخضع لشرطية الإيقاعات الخارجية الثابتة وأن الشاعر، كما ان القارئ أيضاً، حر في نظامه الموسيقي الداخلي من حيث التغيير والتناغم بين أجزاء الكلمة والعبارة والمقطع والجملة (١٤: ٢٩٤) فمن دون الوظيفة الإيقاعية الداخلية تصبح القصيدة عقيمة وغير راقصة وحيوية وأن القصيدة لا وجود لها إلا بفضل هذا الجانب الإيقاعي الذي يندمج مع تفاعلات العناصر الحسية واللاحسية في علاقاتها الدلالية التي لا يمكن فصل أحدهما عن الآخر وهي عند سوسير علاقة اعتباطية ذات طبيعة نفسية يتحدان في دماغ الإنسان بأصرة التداعي حيث لا تستطيع الصورة الحسية وحدها أن تقوم بأداء وظيفتها إلا بمساندة الصورة الذهنية والعكس صحيح وهي بنية عضوية جوهرية (٧: ٣٤-٨٧) كما في خطاطته المعروفة:

التي انبعث منها)) (٦: ٣٦). من هذا المنطلق يقول ج .س. فريزر في كتابه المترجم " الوزن والقافية والشعر الحر ". عندما نقف على شاطئ البحر نراقب الأمواج تتكسر على الرمل لتعود من جديد، ثمة تشابه أساسي في حركة كل موجة لكن ليس من موجتين تتكسران في شكل متناظر تماماً. هذا التشابه في اختلاف حركة الأمواج قد ندعوه بالإيقاع" (٤: ١١). وهذا بخلاف ما فسره الخليل عندما استخدم البحر من اجل أن يدل على استمرارية العملية المنظمة المتكررة لطبقة أمواج الشواطئ بصورة هادئة ومحددة (١٩: ٥). لهذا فإن البيت عند فريزر وحدة إيقاعية يمكن ((تحليلها بطريقة بعينها، تثير توقعاً بأن سيتبعها عدد من الوحدات الإيقاعية المشابهة)) (٤: ١٣). وهولا يعني بالضرورة أن الأبيات الأخرى من القصيدة لها نفس الإيقاع. لهذا تتجاذب مفهوم تموجية الشعر حقول إيقاعية وموسيقية راقصة بالغة التنوع تكاد تشمل كل المنتوج الشعري بغض النظر عن حدوده الجغرافية. أي أن الظواهر الإيقاعية الشعرية على الرغم من اختلافها من موقع إلى موقع آخر. وليدة

ولهذا أكد ديدروبأن ((الإيقاع يستوجبه ذوق طبيعي وخفة حركة الروح والحساسية أنها صورة الروح نفسها.أن التجانس لا يخاطب الأذن وحدها بل الروح



الرغبة الإنسانية للتعبير عن كيانها باعتبارها النموذج الأفضل للوجود الإنساني من خلال حالات التواصل الإنساني في ردود أفعالها وذوقها ومشاعرها وهذا

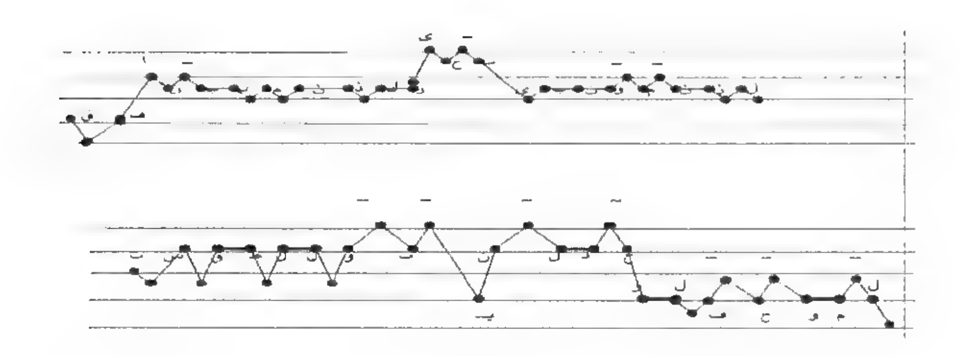
يعني أن التموجية تعني البحث عن التشكيلة الصوتية والإيقاعية والموسيقية والنغمية وكيفية تناسقها فيما بينها واستكشاف علاقاتها البنائية التي تتميز من حالة إلى حالة. وهي التركيبة التي تفرق بين ((صورة الكلام المنثور والكلام المنظوم)) (١٣: ٨٥). من هنا يمكن القول إن الإيقاع أسبق من العروض. ولا يمكن تحديده حصرياً لأنه ذاتي ومتغير بحجة أن كل قصيدة لها إيقاعها الذي تصنعه وأن الفرق الوحيد بين النوعين (العروض والإيقاع) هو في النوع وليس في القصد، النوع في حرية الشاعر التعبيرية والموسيقية وأن الإيقاع يصدر عن الشاعر بشكل عفوي وغير مخطط له وأن النص الإيقاعي هو نص مفتوح خاضع، كما ذكرنا سابقاً لقراءات صوتية مختلفة وربما أن كلمة الشعر بالأساس جاءت عند اليونانيين القدامى من الآلة الموسيقية ليرا التي كانت تضرب مع الغناء (١١: ٨). وذلك من أجل الاحتفاظ بمبدأ الإفساح التعبيري والفكري للشاعر حتى أصبحت الموسيقى كما بينها كل من ياكبسون وسترافنسكي غاية في ذاتها وليست وسيلة تتقيد عن المشاعر (١٥: ١٠١). من هذا المنطلق، كما بينه أبوديب، أنه من الممكن أن نعيد للشعر ـ بصورة عامة ـ بعضاً من الحيوية الأساسية وحيويته الجوهرية وذلك من أجل إعادة إنتاجية الخلق الإيقاعي النابع من النبر ومن ثم تفكيكه من أسار صيغ التركيب الصوتي وتتابعات الوتد (١٩: ٣). وحين يتحقق هذا المفهوم تخرج المكونات العروضية الموروثة من إطار النظام الكمي والمقطعي والعددي لأنه قدم قالباً مونوفونياً (أحادية الصوت واللحن). فقط دون القوالب البوليفونية (متعدد الأصوات والألحان). ونحن نعلم أن هناك نقاطاً مشتركة عدة بين الإيقاع والشعر ولعل ذلك يعود إلى أن كلاً منهما يتألف من وحدات صوتية لها علاقة بالزمن الذي يقاس به حركية اللحن ويحدد سرعتها وخفتها، طولها أوقصرها وأن تعددية الأصوات تصعد نغمياً عبر سلسلة من نوبات جزئية زمنية تفصل بينها فضاءات قصيرة لتؤكد على نغمة مرتفعة ثم هابطة إلى حد استقرار نغمي ونفسي. أي تناوب السكون والصوت، من خلال المزاجية وأبعاد التكرار والتعاقب والترابط، الذي ينسج أشكالاً حرةً تتولد من مواد غير محددة شبيهه بالذاتية الداخلية في تنوع تعاملها وعدم تماسكها ضمن خط معين. من هنا تتبين أهمية هذه الدراسة فهي تكسر حدود القوالب العروضية وتخرج على تحديد بحورها وتفعيلاتها وإعدادها، إذ ترفض هذه الشاكلة المنتظمة بكل مكاناتها الزمنية وهذا بفعل ثورية الأصوات اللغوية والإيقاعية بصورة عامة التي تشكل علاقات كلامية سياقية شعرية لبناء مؤسسة إفهامية أوإدراكية. ونرى أن القصيدة النثرية لا تتفاعل مع العروض وتفعيلاتها بل إنها تنسجم مع الصوت والمنطوق في نسيجيهما الداخلي وأن الفرق الأساسي بين هذا النوع من الشعر وبين الأخرى هوفي اللاوزنية التي تشكل نظاماً مستقلاً يسير اللحن عليه من خلال تتابع عدد من الضربات والنقرات التي تختلف بينها من حيث الترتيب والقوة والضعف أوأنها لا تستند إلى علاقات التراتب بين نواتين إيقاعيتين متعارضتين:

التطبيق:

يقول امرؤ القيس في معلقته:

قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل

بسقط اللوى بين الدخول فحومل (٧:٥)



نلاحظ في الشطر الأول من البيت أن هناك سرعة ومسافة غير مكثفة فيما بين الفواصل.والسبب في ذلك ربما يعود إلى إنطلاقية النقطة عندما يستعيد الشاعر ذكرياته مع الحبيبة في الزمن الماضي. من هنا، فإنه بحاجة إلى هذا التكنيك وإلا لا يستطيع اجتياز كل هذه المسافات الزمنية في الماضي والتأمل فيها لأن الإيقاع بالأساس هو عبارة عن المسافة الزمنية التي توازي المسافة الزمنية الواقعية للتأمل في الماضي.

أما في الشطر الثاني من البيت فنجد أن هناك تقارباً في المسافات والفواصل والسرعة الإيقاعية لأن الشاعر قد وصل بفعل الشطر الأول إلى موقع الذكريات. فكلما يتقرب الشاعر نحو الموقع المطلوب الذي ينحصر فيما بين((الدخول)) و((حومل)) ـ موقعان ـ كلما تزداد نبضات قلبه وتتحدد المساحة.. وكلما نتابع الرحلة الإيقاعية للأبيات الأخرى من المعلقة كلما نجد تشكيلات إيقاعية مختلفة تبعاً للحالة النفسية والمكانية.. للشاعر..

لوقمنا بتقطيع البيت حسب الدائرة العروضية ـ الخليلية ـ نرى أن الشكل كالآتي:

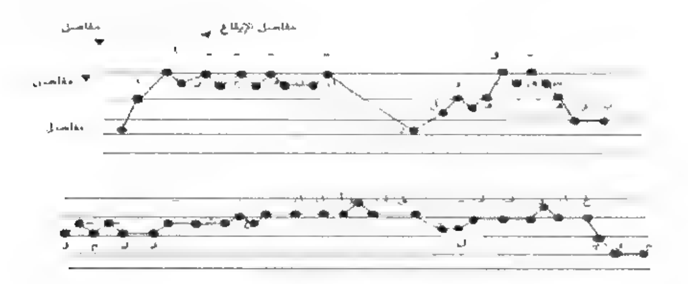
فعولن مفاعيلن فعولن مفاعيلن

فعولن مفاعيلن فعولن مفاعيلن

وهذا الشكل الثابت والمنتظم ـ من أول المعلقة إلى آخرها ـ لم يراع الفروقات الإيقاعية بين الصدر والعجز والأبيات الأخرى من المعلقة وأن امرأ القيس وغيره من الشعراء الجاهليين ـ كما تروى لنا كتب التأريخ الأدبي ـ لم يعرفوا شيئاً عن النظام العروضي الرياضي بل أنهم اعتمدوا على التلقائية في إلقاء قصائدهم بأنفسهم ومشافهة وليس عن طريق الكتابة وهذا يدل على أنهم اعتمدوا كليا على حاستي النطق والسمع في حالتي النظم والإلقاء.

تقول نازك الملائكة (١٩٢٣ـ) في قصيدتها ((خواطر مسائية)) :

إذا زحف الليل فوق السهوب ومرت على الأفق كف الغيوم (٢٣: ٥٧٦)



من خلال الجزء الأول من هذه الخطاطة الأيقاعية، الذي يمثل السطر الأول نجد :

اولاً : انه ليست هناك قاعدة ثابتة للايقاع ، بل يتغيير ـ ضمن عملية الصعود والهبوط ـ بصورة تلقائية وفق الدرجات الصوتية المترابطة بالأحوال النفسية والاجتماعية والفكرية للمنتج والمتلقي اللذين يعتمدان على عنصري النطق والسمع وإظهار الخصائص الصوتية بصورة مسموعة. ان نقطة الأنطلاق هنا تبدأ من المستوى السفلي للسلم الأيقاعي .اي على الرغم من وجود خط ثابت ومشترك واساسي الا انه ليس بالضرورة ان نبدأ بهذه النقطة . لذا بدأنا بصوت ((إ)) من ((إذا)) ثم يرتفع ((ذ)) بمسافة، حسب الفرضية، ١ سم ثم مرة اخرى اكثر الى ٢ سم ثم نبدأ بكلمة ((زحف)) حيث يحصل انخفاض قليل بحدود Ò سم ثم الارتفاع بحدود نصف Ò سم ثم تتوالى ايقاعات الكلمة نفسها ثم الهبوط في صوت (ل) في كلمة ((الليل)) Ò سم ويتجاوز معه ((ل)) آخر ثم الصعود بفعل الفتحة Ò سم ثم هبوط سريع ٣ سم عند صوت الياء ثم ارتفاع ١ سم في صوت اللام وارتفاع آخر Ò سم في ضمتها . ثم تأتي كلمة ((فوق)) فيكون ((الفاء)) مجاوراً للضمة ثم صعود Ò سم في الفتحة ثم الصعود ١ سم في صوت ((واو)) القصيرة ثم هبوط صوت ((ق)) Ò سم ثم الصعود في الفتحة. ثم تأتي كلمة (سهوب) فيحصل هبوط Ò سم في السين وهبوط آخر في صوت ((الهاء)) وصولاً الى الهبوط بمسافة ٢ سم ثم التجاور مع صوت الباء الساكن.

ثانياً: عندما نوازي بين ايقاعي ((الواو)) في كلمة ((فوق)) و((الواو)) في كلمة ((السهوب)) نجد مايأتي:

أـ ان الواوفي ((فوق)) واواً صاعداً (المستوى الصعودي)) .

ب ـ ان الواو في ((السهوب)) واواً هابطاً ((المستوى السفلي))، أي على الرغم من ان شكلية الواوفي الاثنين واحدة الا ان شكلية الايقاع فيهما مختلفتان.

ثالثاً: من خلال استخلاص البناء الايقاعي للسطر نجد ان الايقاع ناتج عن المسافة بين الصوتين ثم الصوتين وهكذا الى ان يتكون الايقاع

النهائي للكلمة ثم للسطر التالي وهكذا (القصيدة بكاملها) فان الاصوات وبخاصة في الشعر هي مفصلية الايقاع او ركائزية الايقاع ثم الايقاع بين المفاصل وهي ليست علامات فارغة .

ومن خلال الجزء الثاني من الخطاطة الايقاعية الذي يمثل السطر الثاني نجد ان الشاعرة بعد ان حاولت تجسيد الليل في السطر الاول الذي يخيم أجواء الحزن داخل القصيدة بكاملها وينتشر افقياً وعمودياً في الثيمة وانها في الوقت نفسه ترغب في تحقيق وتعطية هذه الثيمة فهي هنا بحاجة الى مساحات واسعة صعوداً وهبوطاً ، فانها في هذا الجزء ـ الثاني ـ تعين اثبات هوية الثيمة الاساسية وبهذا نجد ان المسافات قصرت وكثفت وزادت سرعتها في المجال العلوي دون السفلى وهي موازية بسميائية الغيوم والافق الطبيعية . بتعبير آخر ، إذا كان السطر الاول يمثل حالة من التوتر والقلق ـ صعوداً وهبوطاً ـ وذلك من اجل الوصول الى الخيط المنشود ـ تأسيس المناخ العام للقصيدة ـ فان السطر الثاني يمثل بالتدريج حالة من الاستقرار النسبي نحو موضوعية الثيمة .

وفي حال تقطيع السطرين عروضياً نجد ان الشكل كالآتي:

إذا زحف الليل فوق السهوب

U_U_ _U_ _ U U_U

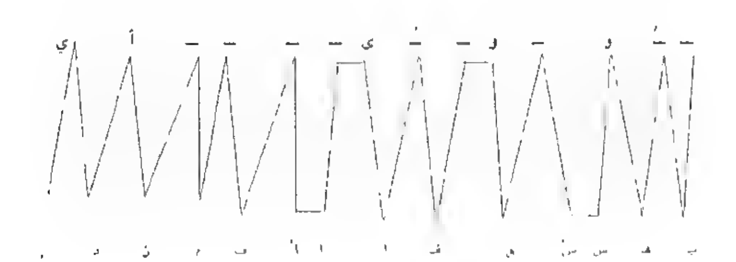
فعولُ فعولن فعولن فعول

ومرت على الأفق كف الغيوم

_ _ U_ _ U_ _ U_ _ U

فعولن فعولن فعولن فعولن

أما حسب ما ذكره ابراهيم انيس في " الاصوات اللغوية " فيما يخص المقطع الصوتي واثره في بنى الاوزان الشعرية فانهما يلتزمان بنوعية المقاطع الصوتية وهي متحرك open وساكن closed والمقطع المتحرك عنده هو الذي ينتهي بصوت لين قصير أو طويل والساكن فهوالذي ينتهي بصوت ساكن وبهذا الشأن يقول " وقد شاهد المحدثون انه في حالة تسجيل الذبذبات الصوتية لجملة من الجمل فوق لوح حساس يظهر اثره هذه الذبذبات في شكل خط تموج ويتكون هذا الخط من قمم ووديان وتلك القمم هي اعلى ما يصل اليه الصوت من الوضوح واصوات الليل تحتل في معظم الأحيان تلك القمم، تاركة الوديان للأصوات الساكنة (١: ١٣٢) كما نراها في هذه الخطاطة بنموذج البيت الأول من خواطر مسائية لـ نازك ملائكة:



ونلاحظ من خلالها ما يأتي:

١. انتظام ثابت بين الساكن والمتحرك أي بين اصوات اللين والسكون بمعنى ثابت في المسافات دون مراعاة حجم المفاصل البينة .

٢. التكرار بالاستمرار دون ان تكون هناك مراعاة للايقاع الداخلي للبيت وهذا يناقض:

أ ـ الطبيعة الفطرية والتلقائية والأنفعالية والتموجية للقصيدة التي تشكل حركيات ايقاعية لاتتكرر في الاخريات.

ب ـ حضور حقيقة مفهوم الايقاع الذي فسره النقاد بانه التناوب الزمني المنتظم للظواهر المتراكبة هو الخاصية المميزة للقول الشعري والمبدأ المنتظم للغته (٩ : ٧١) .

٣. ان هذا الشكل يوقع الشعر في مصيدة التصنع كما سنبين ذلك في الاستنتاجات.

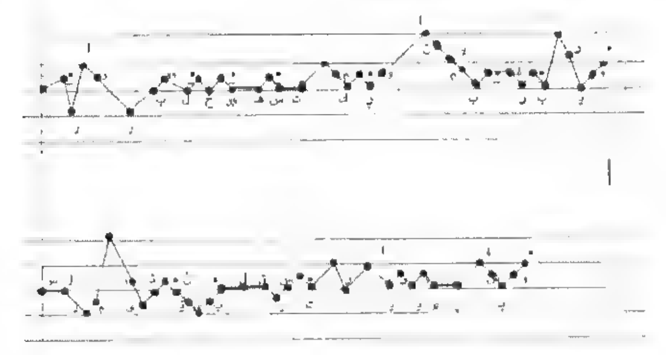
ـ يقول پيرەمێرد في قصيدته ((كوردي رەوان ـ الكردية الفصيحة)) (٢: ٣٣٤)

بەیانی بوو، لە خەوهەستام کە روانیم بەفرە باریوە

سلێمانی ئەڵێی بەڵقیسە تارای زیوی پۆشیوە

عندما استيقظت من النوم صباحاً رأيت الثلوج متساقطة

وان (مدينة) السليمانية، مثل بلقيس، قد ارتدت برقعاً فضياً.



نلاحظ في الشطر الأول من البيت ان هناك سرعة ومسافة بين الفواصل وبخاصة في المفردات التي حركت مشاعر الشاعر اتجاه سقوط الثلج الذي يعني عدة المرجعيات (التأريخ، الصراع، المفاجأة، الاتصال والأنفصال) (١٠: ٤ـ٩) فقبل تساقط الثلج كانت هناك ايقاعية الرواية في زمنية وقوع الحدث (الصباح) التي تشكل عند الشاعر عنصر المفاجأة ثم مباشرة تبدأ خفقات القلب بالحركة الانفعالية السريعة والقصيرة ـ وهي اشارة الفرح ـ الى ان نصل الى مفردة ((روانيم ـ رأيت)) و((باريوة ـ متساقطة)) وهي مساحةواسعة وكافية لالتقاط صورة الثلج بجمالياتها الراقصة وحركية لذتها . اضافة الى ذلك فان مفردة ((باريوه ـ متساقطة)) تمتاز بتجسيد صورة الثلج المتساقطة وهي تمثل الحقيقة الطبيعية للسقوط من الأعلى الى ارضية السلم الايقاعي والمكاني.

وفي الشطر الثاني من البيت نجد، من الناحية الدلالية والإيقاعية ومسافاتها المفصلية، أن هناك حالة من التوازن بين البناء الزماني ((بةياني ـ الصباح) والبناء المكاني (السليمانية). وعندما يأتي الشاعر الى مفردة (ئةلي يـ مثل للتشبيه) نجد اننا نهبط ايقاعياً للدلالة على العودة والألتزام بالزمن الماضي ـ زمنية بلقيس ـ بمعنى ان (بلقيس) هي حلقة الوصل بين الزمنين الماضي والحاضر وهي في الوقت نفسه النموذج الأنساني المتفاعل بالأزمنة وبخاصة الحالية. من هنا لواستعمل الشاعر مفردة (وەكو. كأنه) بدل ((ئەلێی ـ مثل)) لكان هناك صعودٌ في الإيقاع ولا يستطيع ان يمثل الزمن الماضي بل ان مفردة ((وةكوـ كأنه)) تمثل تشابهاً في الحاضر والمستقبل وحينئذ فقدنا حضورية الزمن الماضي وربطها بالأحساس الحالي. بمعنى ان مفردة (ئەلێی) و(وەكو) معجمياً متشابهتان اما من الناحية الدلالية الأيقاعية فمختلفتان. وعندما نأتي الى مفردة (تارا ـ برقع) نشعر ان هناك رقعة هادئة تدل على استقرارية الفعل الجمالي ومن ورائها السرعة واقتصار المسافات الأيقاعية كما في مفردة ((زيوى ـ فضي)) وهي تمهد لمفردة ((پۆشيوه ـ يرتدي)) الأستقرار النهائي الهابط القريب من ارضية السلم الأيقاعي والمكاني وهناك نجد الكثافة الصوتية بعد انتهاء العملية التصويرية من قبل الشاعر. واكثر من هذا، يمكن القول ان كان الشاعر لم يشاهد اولم ير كيفية تساقط الثلوج على مدينته بصورة واقعية الا انه بفعل عملية اعادة الأنتاج تخيل كيفية السقوط.. لهذا نجد ان الفواصل المتسارعة في الشطر الأول أكثر من الشطر الثاني . أي حال اصطدامه بالواقع المفاجيء تحولت الأنفعالات الواعية ، كما في الشطر الأول ، إلى انفعالات لا واعية ـ بروز الذكريات والمرجعيات ـ كما في الشطر الثاني وهي من ابداعية پيرەمێرد الثقافية بجانب كونه موهوباً . لهذا لم يقل في بيته:

وەكو بووكە تاراى زيوى پۆشيووە

لأنه يعلم كيف يخاطب اللاوعي في موقعه المناسب وأن الشاعر لكونه ارتجالياً وتلقائياً هومن كان يمتلك قوة وسرعة تحويل المخزون الثقافي ـ اللاوعي ـ وتوظيف ذلك بصورة عفوية مع الحدث ولهذا قيل ان الوزن والقافية وحدهما لا يصنعان الشعر بل ان الشاعر العظيم كما وصفه السياب، هوذلك الشاعر الذي يجمع بين الموهبة والثقافة (٣: ١٩). لوقمنا بتقطيع البيت اعتماداً على المعيار العروضي الخليلي فنجد انه من بحر الهزج (مفاعيلن مفاعيلن مفاعيلن مفاعيلن ويتكرر هذه الشاكلة من اول القصيدة الى نهايتها :

---8	---8	---8	---8
مفاعيلن	مفاعيلن	مفاعيلن	مفاعيلن

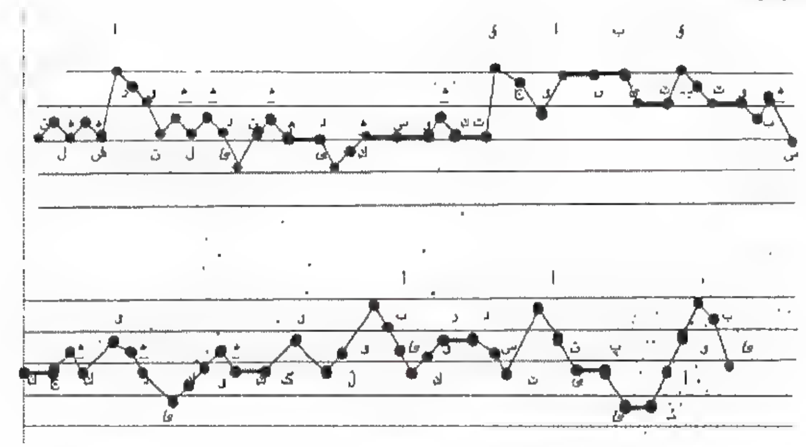
ـ يقول گوران (١٩٠٤ ـ١٩٦٢) في قصيدته (بەستەى دلدار ـ قصيدة العاشق) (٢٠: ٢٨ـ٣١)

نە لە شارونە لە دێ ، نەمدى كەس وەك تۆ جوان بێ تۆيت وبەس .

كچە كوردێك وەك گوڵ وابێ كوردستانى پێ ئاوا بێ.

لم ار في المدينة ولا في الريف أحداً يشبهك جمالا فتاة كردية مثل الوردة تزدهر بها كردستان،

وحدك أنت الأجمل،

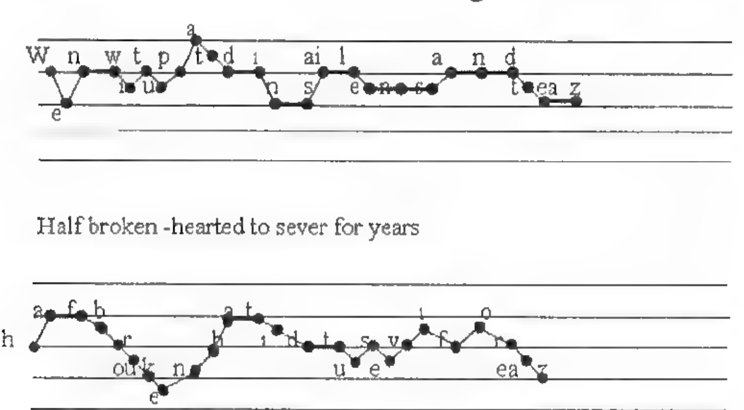


من خلال المخطط الايقاعي الأول نرى ان الشاعر، نتيجة فقدان الحبيبة المثالية التي لا مثيل لها، في حالة من القلق والتوتر. فمن اجل الحصول عليها يلجأ الى بعض عناصر مكانية كالمدن والقرى وهي مساحات واسعة وسريعة في آن واحد مع وجود مسافة التوتر قبلها وبعدها وبينها. أي انه يشكل حركية الصعود والهبوط ـ غير المنتظمتين ـ وذلك عندما يشعر الشاعر باليأس الشديد بانه لايستطيع الحصول عليها.. من هنا لاسبيل امام الشاعر سوى العودة السريعة، بطريقة أطياف خيالية، الى الماضي، على الأقل، صورة هذه المرأة المثالية التي تحتل مساحة إيقاعية ودلالية ونفسية مكثفة ، وهي اكبر بكثير من المساحة المكانية السابقة . فبسبب عدم الحصول على الحبيبة المثالية ـ واقعياً ـ نجد ان الشاعر قد حافظ على المستوى الصعودي أكثر مجسداً ومحتفظاً بالمستوى المطلوب ـ مثالية صورة المرأة ـ كما في الجزء الثاني من المقطع، إذ نرى إرتفاعاً تدريجياً وملحوظاً يناسب مع درجية أونسبية الأيقاع النفسي للشاعر وذلك بفعل عودته، كما ذكرنا ، خيالياً الى صورة تلك المرأة . اضافة الى ذلك، نجد ان الشاعر يؤكد، من حين الى حين، على هوية هذه المرأة مكانية بأنها كردية .. وشدة التعلق بها تعلقاً عميقاً وارتباطياً ـ روحياً ـ وهذا ما أثر على هبوطية السلم الإيقاعي. فكلما يبحث الشاعر عن الصفات الجمالية وبخاصة الخارجية لهذه المرأة عن طريق استخدام لفظة ((وابا)) كلما يترك مساحة ارتفاعية واسعة وحينئذ ينشأ الأنسجام التناغمي بين المستوى العميق ((كورديك ـ كردي)) والمستوى المثالي ((طول ـ وردة))وهي علاقة تكاملية واتصالية وافهامية بينهما.. ولتأكيد هذه الزاوية من القصدية نرى ان مفردة (كردستان) تحتوي على موجتين ايقاعيتين ومرتفعتين مثاليتين ثم التدرج هبوطياً مرة اخرى باحثاً عن بؤرة هذه القصدية.

مع كل هذا لوقمنا بتقطيع المقطع حسب الدائرة الهجائية نجد فيه تنسيقاً عددياً منتظماً دون مراعاة الحس الإيقاعي الداخلي ودون مراعاة المشاعر الداخلية ـ غير المعلنة ـ للشاعر. فالمخطط الأول يشكل الوزن (٧) التداخل ـ السطر الأول (٧) الثاني (٣) والثالث (٤) والرابع (٣) أي بامكان دمج الثاني والثالث ليكون (٧) اوالثالث والرابع ليكون ايضاً (٧) والمخطط الثاني يشكل الوزن الثامن وهولوحة عددية منتظمة ايضاً دون مراعاة الأحوال التي ذكرناها سابقاً.

ـ يقول Byron(1788-1824)في قصيدته (when we two parted) (٢٥: ٢١٩)

When we two parted in silence and tears



Half broken -hearted to sever for years

عندما افترقنا

في صمت ودموع،

بقلوب نصف محطمة،

لنفترق سنوات.

لونظرنا الى المخطط الإيقاعي الأول لرأينا حالة من الهبوط وهي ناتجة عن وجود فجوة عاطفية بين الشاعر والحبيبة التي تبدأ من زمنية الفراق "when" وتستمر بصورة مكثفة الى نهاية السطر وذلك من اجل تعميق صورة الحزن والحدث على القصيدة، التي كتبت عام ١٨٢٣، مما اثر ذلك على شكلية المخطط الثاني حيث الإنكسار النفسي البطيء والعميق في الوقت نفسه اكثر فأكثر من الأول ثم ظهور حركية الإيقاعات السريعة والثقيلة والمتقطعة، كلها تدل على الفشل الزمني للحب الصادق الى ان تنتهي بإيقاع هابط وحاد. بمعنى آخر ان هبوطية المخطط الإيقاعي الأول بمجموعها تعني نقطة الإرتكاز لهبوطية المخطط الإيقاعي الثاني المتشخص في إيقاعية عبارة "broken hearted" وأن الإيقاعات الدمعية المتقطعة في المخطط الإيقاعي الأول تخلق بالنتيجة إيقاعاً دمعياً عميقاً ومستمراً في المخطط الإيقاعي الثاني مما يؤدي الى فيضانية الإيقاع الدمعي الحزين. ومن جانب آخر، يمكن القول بان ايقاعية المخطط الأول تمثل حالة الأصطدام بالواقع المحسوس أما المخطط

الإيقاعي الثاني عبارة عن سلسلة من التيارات اللاواعية لتوقع استمرارية الحالة في الحاضر والمستقبل وعندما نقرا البيت، مرة أخرى، حسب القياسات العروضية فانه يندرج تحت قياس وزن ايبامبك شنتاميتر الذي هووزن شعري شائع يتكون من خمس تفاعيل وكل تفعيلة تتكون من ضعيف(غيرمنبور) (unstressed)قوي (منبور) (stressed):

When we/ two part/ ed in/ silence/ and tears/
un s / un s /un s/ un s/ un s/

Half bro/ ken heart/ ed to/ se ver/ for years
un s/ un s / un s / un s/ un s

ويندرج اما تحت قياس وزن ايبامبك (Iambic) سواء اكان Pentameter(خمس تفاعيل) اذا كتب المقطع على النحوالسابق. أوdimeter (تفعيلتان) .

الاستنتاجات

في هذه الدراسة نستنتج ما يأتي:

ـ ان الشعر التموجي ينبع من حركية الأحاسيس والمشاعر التي تحل محل الإيقاع المنتظم ـ العروضي ـ داخل النص الواحد. وهذا يعني ان ايقاعية الشعر التموجي ستكون بمثابة النوطة الموسيقية التي ترتفع حيناً وتنخفض حيناً آخر

ـ العروض مع شعره التقليدي يحاول ان يضغط على الشاعر لكي يواصل أو يستمر في حركيته الشعرية وهذا ، بالنتيجة ، يؤدي الى مبدأ التصنع داخل النص ويبتعد عن الخصوصية الإبداعية .

ـ ان الشعر التموجي يلغي الفواصل بين الأبيات والمقاطع والقصائد المختلفة اللغات وهذا يؤدي الى خلق عولمة الإيقاع من جهة والخصوصية الفردانية من جهة ثانية.

ـ في الشعر التموجي نجد ان الشاعر مهما يكون موقعه المكاني، يبدأ بحركة صوتية أوايقاعية معينة إستناداً الى حالاته النفسية والأجتماعية والفكرية ثم ينتهي منها دون تكليف بحركة أخرى مختلفة سواء أكان في بيت واحد أو مقطع واحد أوالقصيدة بكاملها.

ـ في الشعر التموجي نجد ان الشاعر يلتقط المشهد بصورة مفاجئة ثم يجمع من اجله إيقاعات سريعة مكثفة لكنها، في بعض الأحيان سطحية وغير عميقة وهي بمثابة نقطة الانطلاق.وبعد ذلك فإن الشاعر بحاجة إلى تنوير أوتقوية هذه النقطة وتحويلها من عالم الوعي المنتظم الى اللاوعي ـ اللامنتظم ـ وحينئذ ستكون الإيقاعات مكثفة وعميقة وهناك تستقر فعل الفلسفة الشعرية.

ـ ان الشعر التموجي، لكونه يعتمد على صعودية وهبوطية الحركة الإيقاعية، لايلتزم بالمقايسة الموضوعية العروضية التي_تبني بحراً معيناً داخل القصيدة الواحدة، إذ انه لايعقل وجود موضوعين ضدين، كالمديح والهجاء، في البحر الواحد كالطويل مثلاً. أي منطقياً ونسقياً لا يمكن جمع صوت البكاء مع صوت الضحك في بحر واحد، من هنا يبدوان توزيع الخليل للعروض هو توزيع شكلي وكمي وليس نوعياً.

ـ ان الباحثين أدركوا حقيقة الأصوات بنفسها كتعاملهم مع الحروف الهجائية ـ على سبيل المثال ـ لكنهم، في الوقت نفسه، لم يدركوا بأن هناك مفاصل

إيقاعية بين هذه الأصوات وهي ليست فارغة. أو أنهم يعلمون، كما في الأدب الكردي، كيف يعدون الكلمات (أوالمقاطع) في حالة التقطيع بأن هذا البيت، أوالقصيدة على وزن (٨) أو(١٠) الا أنهم لا يتحدثون عن المعايير الموسيقية والإيقاعية ومفاصلها للقصيدة.

المصادر

١.إبراهيم أنيس، الأصوات اللغوية، مكتبة الأنجلومصرية ١٩٩٩.

٢-پيرەمێرد، ديوانى پيرەمێرد ،كۆكردنەوە وساغكردنەوەى فائق هۆشيار، مصطفى صالح كريم محمود احمد محمد، احمد زرنگە محمد نورى تۆفيق. دەزگاى رۆشنبيرى وبلاوكردنەوەى كوردى،وەزارەتى رۆشنبيرى وراگەياندن ، بەغدا ١٩٩٠.

٣-خضر الولي، آراء في الشعر والقصة، دار المعارف، بغداد ١٩٥٦.

٤ ج. س. فريزر، الوزن والقافية والشعر الحر، ترجمة عبدالواحد لؤلؤة، دار الرشيد للنشر، بغداد، ١٩٨٠.

٥.زوزني، شرح المعلقات السبع، دار بيروت للطباعة والنشر، دار صادر للطباعة والنشر - بيروت ١٩٥٨.

٦-سوزان بيرنار، قصيدة النثر من بودلير الى ايامنا، ترجمة زهير مجيد مغامس، مراجعة علي جواد الطاهر، دار المأمون للترجمةوالنشر، بغداد ١٩٩٣.

٧-سوسير، علم اللغة العام، ترجمة يؤيل يوسف، دار آفاق عربية، بغداد ١٩٨٥.

٨-شاهوسعيد، دلالات البناء الإيقاعي في الشعر، رسالة الماجستير، قدمت الى جامعة السليمانية تحت إشراف د. دلشاد علي محمد، ١٩٩٩، - غير مطبوعة -.

٩.صلاح فضل. نظرية البنائية في النقد الأدبي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، الطبعة الثالثة ١٩٧٠.

١٠.ظاهر لطيف كريم، مرجعية النص. دراسة نقدية تحليلية، مجلة گەلاوێژى نوێ الملحق العربي. العدد ٧ ــ ٢٠٠٤.

١١-عبد الغفار مكاوي، قصيدة وصورة ـ الشعر والتصوير عبر العصور، عالم المعرفة ١٩٨٧.

١٢-عبدالقاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز.تحقيق محمود محمد شاكر.مكتبة الخانجي / القاهرة.الطبعة الخامسة،٢٠٠٤

١٣-عزالدين اسماعيل، التفسير النفسي للأدب، دار العودة ودار الثقافة، بيروت.

١٤.فاضل ثامر، الصوت الآخر، الجوهر الحوري للخطاب الأدبي، دارالشؤون الثقافية العامة، بغداد، الطبعة الأولى ١٩٩٢.

١٥- فاطمة الطبال بركة، النظرية الألسنية عند رومان جاكوبسون ـ دراسة ونصوص، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.

١٦.فرج العربي، ضرورة إيقاع الإيقاع والمعنى.
١٣ /volumehttp://www.nizwa.com

١٧.قاسم المومني، في قراءة النص، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٩

١٨-كمال ابوديب في البنية الإيقاعية للشعر العربي وفي الأبنية ايضاً - قصيدة النثر وجماليات الخروج والإنقطاع . /volume17http://www.nizwa.com

١٩-كمال ابوديب، في البنية ،الإيقاعية للشعر العربي قصيدة النثر، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، الطبعة الثالثة، ١٩٨٧.

٢٠ گۆران، ديوانى گۆران ـ بەرگى يەكەم، چاپخانەى كۆرى زانيارى عێراق ،بەغداد ١٩٨٠ .

٢١.محمد مفتاح، التلقي والتأويل ـ مقاربة نسقية، المركز الثقافي العربي.

٢٢-مصطفى كيلان، وحود النص نص الوجود.

٢٣ نازك الملائكة، ديوان نازك الملائكة، المجلد الأول، دار العودة ـ بيروت ـ الطبعة الأولى ١٩٧١.

٢٤ نازك الملائكة، قضايا الشعر المعاصر، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الخامسه ١٩٧٨.

25-w.Peacock ,English verse , Oxford University press,1966

إيقاعية الصورة الشعرية ونماذجها في الآداب الشرقية

شاهو سعيد- جامعة السليمانية

تبلغ الصورةُ الشعرية في بعض النصوص درجة عالية من التوافق والإنسجام والإضاءة الداخلية، بحيث يشعر المتلقي معها وكأنّه أمام لوحة من العرض المسرحي تتشابك فيه الدوال الصوتية بالدوال المرئية وبالتالي بمدلولاتها، في حركةٍ تعاقب منتظمة، لايمكن قراءتها قراءةً سطحية. وقد تناول النقد الأدبي منذ القدم طبيعة تلك الدوال الصوتية التي تخضع لمباديء الإيقاع الرئيسة ضمن مستويي الإيقاع الخارجي والإيقاع الداخلي. لكننا نحاول هنا كشف المساحات التي تحتلها الدوال المرئية (الذهنية) ضمن مستوى الإيقاع الذهني في خارطة النص الشعري، وبالتالي ما تتركه من مدلولات وآثار نفسية عند المتلقي.

حول إيقاعية الشكل الذهني

قبل أن نبين المقصود بالإيقاع الذهني لابد أن نشير أولاً الى أن مفهوم الإيقاع الذهني لايمكن حصره ضمن دائرة المدلول الذي يثيره الدال الشعري.. أو التصور الذهني الذي يعرف العديد من الباحثين في حقل علم الدلالة المدلول به[1]، بل المقصود به هو تلك الصور المتموسقة التي تشكل بمجملها دالاً الى جانب الدوال الأخرى في النص الشعري. وبكلمة أخرى: أنّ الإيقاع الذهني ورغم كونه ترجمة للبناء الصوتي في النص الشعري، فإنه يشكل في الوقت ذاته بناءً مشحوناً بالدلالات، اذ أن ثمة تداخلاً يحصل بين إيقاع الكلمة الصوتي وإيقاع مضمونها الدلالي، فالأول إيقاع يتجه من الخارج المألوف الى الداخل لينبته احساساً غافياً، والثاني إيقاع يتجه صاعداً من الداخل ليعانق العالم الخارجي ويفرض نفسه عليه[2].

عندما ندرس الإيقاع بشكل عام ونرصد مظاهره في الطبيعة والكون والعلاقة الإيقاعية بين الشعر والفنون التشكيلية.. نجد أن الإيقاع ليس

توافقا بين الأصوات والنغمات فحسب، بل انه توافق وتناغم بين مظاهر عديدة من مظاهر الكون والطبيعة وحياة الإنسان اليومية، ونجد أن الإيقاع ليس عنصراً خاصاً بالشعر والموسيقى، بل هو المبدأ الرئيسي المشترك لجميع الفنون والآداب.

يتجلى الإيقاع الذهني من خلال رصد العلاقة الإيقاعية بين الصور الشعرية التي تحاور الحواس الداخلية للمتلقي، وقد يتشكل من جمل الوصف والتشبيه والمجاز والاستعارة أو الجمل الخبرية والإنشائية وغيرها، ولكنها في المحصلة النهائية جمل ذهنية تلعب الإستعارة دوراً رئيسياً في تكوينها من خلال ربط صورة بصورة أخرى، ودمجهما في صورة ذهنية جديدة تشبه الى حد كبير الصورة التي تنقلها العين الى العصب البصري، ومن ثم الى المكان المناسب في الدماغ[٣]. وهذا البناء الذهني ليس تجميعاً اعتباطياً بل يعتمد على ظواهر: التكرارات، المعنى السياقي، الانسجامات، والتنافرات المعنوية وغيرها من الظواهر التي يعتمد عليها الإقتصاد الدلالي والإقتصاد الشكلي للنص الشعري[٤].

وعلى الرغم من أن القدماء تحدثوا عن عنصر التخييل والاستعارة في الشعر، غير أن الإيقاع الذهني بالمفهوم الذي نقصده يعود الى ما أثارته المدارس النقدية الحديثة في الغرب، ويعود الى طبيعة التطور الحضاري في العصر الحديث الذي اتسم بطغيان الفنون المرئية والبصرية على حساب الفنون الصوتية ذات التأثير المتناقص بالمقارنة، وهو مقترن كما يبدو باتساع دور الخيال الفردي والحرية الشخصية[٥]، واقترن بظهور الإتجاه الرمزي في الأدب والفن، الذي يرى أن الطبيعة التي يحاكيها الفن (أو العالم المادي المنظور) عبارة عن مجموعة من رموز متباينة المظهر متشابهة الجوهر.. ويرى أن (الكلام أو النص يكون أحياناً متداخلاً غير واضح، وتكون العلاقات بين العطور والألوان والأصوات علاقة واضحة، بحيث يمكن التعبير عن واحد منها بواحد آخر)[٦]، ولاشك أن الإيقاع هو المبدأ الرئيس الذي تخضع له تلك العلاقات.

الإيقاع الذهني وكغيره من مستويات الإيقاع في النص الشعري يخضع للقوانين التي تمنحه بناءً خاصاً به، لكنه بناء متخيل يصعب تحديده كإطار مسبق أو حتى كإطار لاحق في بعض الأحيان. و بكلمة أخرى: قد يمكننا تحديد البناءين الخارجي والداخلي المسموعين للنص الشعري من خلال رسم خارطة توزيع الأبيات والسطور والتفعيلات والمقاطع والاصوات، أما عملية تحديد بناء الإيقاع الذهني وتأطيره المسبق كما هو شائع في قواعد الإيقاع المسموع فإنها عملية شبه مستحيلة لأن لكل نص بناءه الذهني الخاص.

ويمكننا تسمية الشكل الذهني للشعر إيقاعاً ذهنياً إذا توافرت فيه مبادئ الإيقاع وقوانينه الرئيسية التي نحددها بما يأتي:

أولاً/ الزمن: لقد بينا أن الإيقاع المسموع يخضع لعنصر الزمن من خلال حركة التفعيلات والأصوات والأجزاء المسموعة التي تنتظم فيما بينها في ازمنة النطق بها. ويخضع الإيقاع الذهني كذلك لهذا العنصر، لأن بناء الشكل الذهني لابد أن يتمتع بهندسية دقيقة تنتجها أزمنة تصويره، وأن الشعر

كما هو شأن الموسيقى (استجابة للمشاعر داخل الزمن)[٧].

ثانياً/ التكرار: يخضع الإيقاع الذهني كما هو حال الإيقاع المسموع (الداخلي والخارجي) لعنصر التكرار الذي يعدّ مبدأ رئيسياً لإيقاعية كل المظاهر الكونية والطبيعية والإبداعية. وهو من الثوابت التي تجعل وحدات النص الشعري وابنيته خاضعة لحركة واحدة أو حركات متكرِّرة، وأن توظيفه بصورة دقيقة لايصيب المتلقي بالملل، بل على العكس من ذلك يشد انتباهه نحو المزيد، لأن التكرار لايحتفظ بالجملة الشعرية كما أعطيت للمرة الأولى بل ينقلها الى مستويات مختلفة لتفادي الملل المحتمل. وأن التكرار (استعادة وتجاوز في وقت واحد)[٨].

ثالثا: التعاقب والتداعي: يلعب التداعي، كسياق إيقاعي، دوراً مهماً في تشكيل صور النص الشعري، فالنص بأسره هو امتدادات من التداعيات يجري كسرها من خارجها، فيكسر التداعي بتداعٍ جديد[٩]. فالصورة تستدعي الصورة الجديدة، واللحظة تستدعي اللحظة المقبلة، وأن زمن الحضور الدائم في النص الشعري هو لحظات تداعيات لاتأتلف فقط من الجمل التكرارية، بل يتشكل إئتلافها من حركتها الداخلية[١٠].

رابعاً/ التضاد: يرتكز عنصر التخييل الذي ينشأ من خلال توظيفه الشكل الذهني للشعر على مبدأ الجمع بين الصور والأشياء المتضادة وخلق علاقات جديدة منها[١١]. وأن النص الشعري يتركب في الأصل من علاقة المتناقضات، ومن توازياتها التضادية المباشرة[١٢].

يعتمد الإيقاع الذهني على هذه المبادىء الأربعة، تماماً كما تعتمد عليها المستويات الأخرى للإيقاع الشعري بدرجات متفاوتة. وبما أن الصورة هي أحد العناصر الرئيسية للنص الشعري، فإن تلمسها منوط بتشريح ابنية النص، ورصد حركاتها الداخلية الخاضعة لمبادئ الإيقاع الرئيسية المذكورة آنفاً. ولا يختلف الأمر في ذلك إن كان النص قديماً أو حديثاً، عمودياً أو حراً أو منثوراً. غير أن النصوص الشعرية الحديثة المنفلتة من قواعد ومعايير الإيقاع التقليدية تعتمد بدرجات اكبر على عنصر التصوير الذهني والإيقاعات الناشئة منه. على هذا فإن أكثر النماذج الشعرية التي نوردها في هذا المبحث هي نماذج حديثة، فضلاً عن نماذج قديمة.. نحاول رصد الحركة الإيقاعية لصورها الذهنية واستكشاف مستوياتها الدلالية.

وبغية تسهيل مهمتنا نقسم مستوى الإيقاع الذهني الى مستويات فرعية ضمن المطالب الآتية:

الإيقاع اللوني:

قبل ما يقرب من (٢٣٠٠)سنة كتب ارسطو في مقالته (الروح) يقول: "إن تناغم الألوان في طبيعتها البهيجة يمكن أن تكون بينها علاقة منطقية كالأصوات، وأن تكون ذات تناسب متبادل فيما بينها"[١٢]. ولاشك أن التناسب المتبادل بين شيئين أو اكثر هو ما تحتمه مبادىء الإيقاع الرئيسية، وبذلك يمكن القول بأن هذه المقولة لارسطو تعدّ أول نص نقدي مدوّن عن الإيقاع اللوني الذي نحن بصدده.

الايقاع اللوني وكغيره من تفريعات الايقاع الذهني اكثر خفاءً وداخلية من الايقاع المسموع،

خاصـة حـين لا يصـطدم اصـطداماً مباشـراً بحاسـة البصر الخارجية الخاصة بالتقاطه والمكلفة بتحويله وترجمة ذبذباته الى مركزه في المخ، بل يتلقى عن طريـق تخييلي وضمن علاقـة اشكالية تتخذ من أصوات اللغـة وسيلة تعبير اساسية، وبذلك تعمل اللغـة صـوتياً ودلاليـاً علـى امتصـاص الخصـائص الفيزيائية المباشرة الملتصقة بمادة اللون الطبيعية وتحويلها الى خصـائص تخييليـة مرتبطـة بوظـائف الشـعر واللغـة اساسـاً، والإقتصـار علـى جوهرهـا التشكيلي المتمثل في ايقاع اللون وانعكاسه على شاشة الخيال وصفحة النفس وحركـة الشعور، ولهذا قيل عن الموسيقى الداخلية للشعر الحديث بأنها موسيقى لونية وايحائية[14]، وهي جوهرية قائمة على التعبير عن الفكـرة والرمـز والايحـاء، أي مـن خـلال اشـكالية العلاقـة بـين خصـائص الرؤيـة وخصـائص الصـوت، وهو ما دفع بأحد النقاد العرب بـأن يضيف عنصـر اللون الى عناصر البنـاء الشعري الاساسية الى جانـب الموسيقى والعاطفة والخيال[15].

إن الإيقاع اللونى وكغيره مـن الإيقاعـات الذهنيـة نحولي،لايخضع لمعايير ثابتة في المقياس التأثيري، انما يعتمد على درجة حساسية اللون في ارتباطه بدرجة حساسية الحال الشعرية[16]. وينشـأ هـذا الإيقـاع مـن خلال العلاقة الاشكالية المتلابسة بين موسيقى اللغة وموسـيقى اللـون، وبـين مجمـل المستويات الإيقاعيـة والابنية المكونة للنص الشعري بشكل عـام. ويقـال إن هنـاك ايحـاءات متبادلـة بـين الادراكـات تـدعى (إحساسات متزامنـة)، فـيمكن لصـوت مـا- مـثلاً- أن يستدعي مجموعة من الألوان أو صورة معينة[17].

وقيل منذ القدم عن دلالـة الألوان ورموزهـا، وعـن لغتها الخاصة وهي تخاطب العواطف والنفس برمزيـة قديمـة قـدم الإنسان. غـير أن الاسـتجابة لرمـوز الألـوان تتبـاين مـن شـعب الى شـعب، ومـن جماعـة الى اخـرى، وحتى من فرد الى فرد آخر. فالأسود والأبيض والأحمـر لها استخداماتها ورموزها التي تتباين بتباين الحضارات والثقافات، واللون الاخضر-مثلاً -(يكون ذا تـأثير سـيء لدى بعض الاشخاص، إذ يؤدي عنـدهم الى الوهم والقلـق والاضـطراب. في حـين يـذكّر الـبعض الآخـر بالطبيعـة النباتيـة والحيـاة والخصـوبة، فيـوحي لهـم سـايكولوجياً بالراحـة والصـبر والنمـو والامـل)[18]. غـير أن دلالات الألـوان في الخارطـة الذهنيـة للـنص الشـعري يحـددها السياق العام والرموز الشائعة المتوارثة قبـل أن تحـددها الاستجابات الفردية لها.

تتكشـف الألـوان في اسـتخداماتها الشـعرية عـن تـدرجات متعددة في القيمة التشكيلية، تصل أحيانـاً أقصـى درجاتهـا عمقـاً، وتصـل في احيـان أخـرى الى مسـتوى تضـاؤل قيمهـا التشـكيلية، فتبـدو وكأنهـا لا لونيـة[19]. مـن هنـا فـإن مبـادىء التضـاد والتعاقـب والتكـرار بـين الألـوان تلعـب دوراً رئيسـياً في اضـفاء قيمـة إيقاعيـة علـى مكونـات الصـورة الشـعرية، وبالتـالي في تكثيـف رمـوز الـنص الشـعري ودلالاتـه، وفي المقابـل يعطـي غيـاب العنصـر اللـوني في الـنص الشعري أو سيطرة لـون معيّن على الألـوان الأخـرى دلالات خاصة ضمن السياق.

وفي النمـاذج الشـعرية الآتيـة مـن الآداب العربيـة والفارسـية والكرديـة نحـاول رصـد الإيقـاع اللـوني، واكتشاف مستواه الدلالي:

*النمـوذج الأول (مـن الأدب العربـي- محمـد الفيتوري):

" عربات الموتى الذهبة الصفراء

تدوس على قلبي المخضوضر

تغرس فيه حوافرها

ذات الوهج الأسود.." (٢٠).

في هذا المقطع استخدم الشاعر الإيقاع اللوني و وظفه لتجسيد الصور الذهنية، إذ استخدم الألوان (الأصفر، الأخضر، الأسود) من خلال ارتباطها بأبعادها الرمزية ودلالاتها الواقعية المألوفة في العالم الخارجي. فالمعروف أن الأصفر يرمز الى اليأس والذبول والخريف، الأخضر هو لون الزرع والحياة والنمو، أما الأسود فهو لون يرمز الى الليل والظلام والعدم[٢١]. ويلاحظ أن تعاقب هذه الألوان يشكل تناغماً متطابقاً مع الصور الشعرية من حيث الترميز الدلالي، فتم تلوين عربات الموتى بالأصفر.. وحوافرها بالأسود.. فيما تم تلوين مصدر الحياة (القلب) بالأخضر. أي أن الترميز اللوني في هذا المقطع يبدأ برمز الموت وينتهي به، يتوسطهما رمز الحياة، وهذا التوزيع الذهني/ اللوني يشير بوضوح الى تطويق الموت للحياة بمنظوره التشاؤمي الذي يحسب الحياة وجوداً بين عدمين. وإذا لاحظنا تعاقب الألوان من حيث (قانون اللون العلامي)[٢٢] يتبين أن التوزيع اللوني يسير بحركة إيقاعية تبدأ من الأصفر يعقبه الأخضر، أي حسب السلم اللوني للقانون المذكور، ويليهما اللالون (الأسود) الذي يرمز الى اللاحياة (العدم).

*النموذج الثاني (من الشعر الفارسي- م. آزاد):

" پرندها به تماشای بادها رفتند

شكوفه‌ها بەتماشای آب های سپيد

زمين عريان ماندەست وباغ های گمان

وياد مهر تو

ای مهر بانتر از خورشيد!" (٢٣).

ترجمته:

(حلقت الطيور لشاهدة الريح

خرجت البراعم لشاهدة الماء الأبيض

ظلت الأرض عارية، وغابات الشك باقية

وفي الذاكرة بقي وفاؤك حيا

أنت، يا أوفى من الشمس).

حققت عملية التوزيع اللوني هنا إيقاعاً متناغماً ناشئاً من ترابط الألوان من حيث السلم اللوني، الذي يبدأ من اللالون صعوداً الى اللون الفاتح ومن ثم الى الألوان المشبعة الأخرى. فإذا تتبعنا تعاقب الصور والوانها الذهنية نرى أن المقطع يبدأ بتصوير الريح (اللالون) يليه (اللالون+ الأبيض) من خلال استعارة ذهنية جمعت (الماء+الأبيض)، ولاشك أن اللون الأبيض هو اللون الفاتح الذي يلي (اللالون) من حيث السلم اللوني التصاعدي، يعقبه اللون الترابي من خلال تصوير (الأرض العارية «) » لينتهي بتصوير الشمس، التي هي مركز الألوان كلها، وتنبعث منها ألوان الطيف الشمسي السبعة (الأحمر، البرتقالي، الأصفر، الأخضر، الأزرق، النيلي، البنفسجي)[٢٤]. أي أن الحركة الإيقاعية للألوان تبدأ من اللالون صعوداً نحو الألوان الفاتحة وبعدها الى الألوان المشبعة.. وصولاً الى (الشمس) مركز الألوان كلها.

*النموذج الثالث (من الشعر الكردي- شێركۆ بێكەس):

"لەم وەرزە سوورەدا

كە شیعر تێكەڵی گڵ ئەبێ.. هێند نابا رووەكی ئەرسكێ

ئاڵ ئاڵە.. نە دەنكە هەنارەو، نەگوڵی ژاڵەیەو نەگێلاس

ئەم بنجە تازەیە ئەو وەختەی بەر ئەگرێ

بەرەكەی تێكەڵە لەچێژی ئازارو

لەچێژی ئەوینو

بەشێوەش هەر لەدڵ خۆی ئەچێ!" (٢٥)

ترجمته:

(في هذا الموسم الأحمر

وعندما يمتزج الشعر بالتراب.. ينمو؛ ونبعد هنيهة، نبات طبيعي

لونه قانٍ.. لكنه ليس حبة الرمان، ولا وردة الدفلى ولا الكرز

وعندما يثمر هذا النبات الطازج

تكون ثمرته خليطة من طعم العذاب

وطعم الحب..

وان صورتها تشبه القلب ذاته!)

يلجأ الشاعر في هذا المقطع الى خلق أجواء اسطورية لامألوفة لتصوير شجرة غريبة تنمو في موسم أحمر، فوق أرض ممتزجة بالشعر. ويلاحظ أن قصة هذه الشجرة وظفت من خلال عفوية شعرية مقتدرة، دون أن يبدو الشاعر متكلفاً أو عامداً لتقديم حدث أو قصة اسطورية، لكن ورغم ذلك يلاحظ أن الصور الذهنية تتوالى من خلال حركة تعاقب وتداع منتظمة تشكل في مجملها نسقاً ذهنياً وإطاراً إيقاعياً يلعب اللون دوراً اساسياً في تجسيده. يحتل اللون الأحمر معظم مساحات خارطة التوزيع اللوني في الوحدة الإيقاعية الأولى (الأشطر الأربعة الأولى) التي تبدأ بإراءة اللون الأحمر (في هذا الموسم الأحمر..)، ذلك اللون الذي يعيد نفسه ويتراءى في الشطرين الثالث والرابع على شكل حبات الرمان والكرز (المشبعة بالحمرة) و وردة الدفلى (ذات اللون الوردي المائل الى الأحمر)[٣٦].

أما الوحدة الإيقاعية الثانية فتخلو في ظاهرها من الإيقاع اللوني، لكنها تخاطب حاسة المذاق الداخلية، ومن خلالها تتوزع- من جديد- الألوان (الأحمر- الوردي-الأحمر) على الوحدات الذهنية، حيث يقول الشاعر: "إن ثمارها مزيجة من طعم العذاب" مذكراً بلون حبات الرمان ومذاقها، يليه: ".. وطعم الحب" مذكراً باللون الذي يرمز الى الحب (الوردي)، يليه: " » وان صورتها تشبه القلب ذاته" مذكراً بلون الكرز وهيئتة الخارجية. وبذلك تمكن الشاعر من توظيف اللونين الأحمر والوردي بصورة مباشرة في الوحدة الإيقاعية الأولى، وتوظيفهما بصورة غير مباشرة في الوحدة الإيقاعية الثانية، من خلال ايراد الصور الذهنية (طعم العذاب.. طعم الحب.. هيئة القلب) التي تتناسب الوانها الرمزية مع اللونين الأحمر والوردي، معتمداً على مبدأ التعاقب والتكرار لخلق إيقاع ذهني/ لوني.

الإيقاع النفسي

عند قراءة دلالات الإيقاع الذهني، لابد من قراءة و رصد المنابع التي ولد منها ذلك الإيقاع، وكشف الابعاد النفسية التي انتجت العلامات والاشارات

الكامنة في النص، والتي تشكل بدورها ومن خلال حركاتها التعاقبية والترابطية الإيقاع النفسي كأحد تفريعات الإيقاع الذهني ضمن مستويات البناء الإيقاعي العام للنص الشعري.

ويبدو أن الشاعر الفرنسي (بودلير) هو من أوائل من تحدث عن تلك الموسيقى النابعة من اعماق اللاوعي دون خضوعها لمعايير الإيقاع التقليدية، حيث قال: "موسيقى بدون إيقاع ولا قافية، مرنة وحادة، تتكيف مع حركات الروح الغنائية، وتموجات الخيال، ورجفات الضمير »"[٢٧]، وعلى هذا فإنّ الإيقاع النفسي تعبير عن خلجات مرسل الخطاب الشعري وحالاته النفسية، التي تنعكس فوراً على المتلقي في صورة تداعياتٍ نفسية خاضعة لمباديء الإيقاع الذهني، وبذلك يمكننا القول: بأنّ الإيقاع النفسي يشكل وجهي الرسالة الشعرية عند مرسلها ومتلقيها.. أي الدال والمدلول في آن واحد، فلا غرابة إذن أن يخلط البعض بين حالة الإيقاع النفسي باعتباره دالاً وحالته باعتاره مدلولاً.. إذ هناك من يرى بأن الإيقاع النفسي صادر من المرسل (الشاعر) وهو تعبير عن خلجاته الداخلية (ويستطيع أن يضيفه الى موسيقى قصيدته)[٢٨]، فيما يرى آخرون بأنّ الإيقاع النفسي هو ما يتركه النص الشعري من آثار نفسية[٢٩]. وبما أن وجهي الرسالة الشعرية (الدال والمدلول) هما بمثابة وجهي ورقة واحدة، ويدخلان في علاقةٍ جدلية متداخلة غير منفصمة.. فليس بامكاننا إذن تقسيم الإيقاع النفسي وفصله عن التفريعات الأخرى للإيقاع الذهني ومستويات البناء الإيقاعي بشكل عام.

ولاشك أنّ الإيقاع النفسي الذي يمكن تحسسه من خلال رصد الحالات النفسية التي يُصوّرها النص الشعري، أو المدلولات التي يتلقاها القاريء أو السامع في انساقٍ إيقاعية متوازية.. يدخل في علاقة جدلية مع تفريعات الإيقاع الأخرى ومستوياته، لأنّ الإيقاع في الأصل نابع من التجربة الشعرية على مستوى الحركة الداخلية للتركيب الشعري[٣٠]. وأن الأصوات والكلمات تشير الى حالات نفسية يُحسها قائلها[٣١]، ويترك مدلولاتها عند المتلقي.

ومن خلال النماذج الآتية » نحاول رصد الحركات الإيقاعية للصور الذهنية المتضمنة لحالاتٍ نفسية خاضعة لمباديء الإيقاع الرئيسية:

*النموذج الأول (من الشعر العربي- ابن فارض):

" روحي لك يا زائر الليل فدا

يا مؤنس وحشتي اذا الليل هدا

ان كان فراقنا مع الصبح بدا

لا أسفر بعد ذاك صبح ابدا" [٣٢]

يمكن تحسس الإيقاع النفسي في هذين البيتين من خلال رصد مبدأ التضاد بين ثنائية (الزيارة/ الفراق) وثنائية (الليل/الصبح)، حيث أورد الشاعر حالة حضور الأنيس وهي الحالة النفسية الايجابية مع زمن الوحدة والسكون (الليل)، فيما أورد حالة فراق الأنيس وهي الحالة النفسية السلبية مع زمن النشاط والحركة (الصبح). أي أنّ الشاعر وظف الإيقاع الذهني في البيتين من خلال مبدأ التضاد بين الإيقاعين النفسي والزماني.

*النموذج الثاني (من الشعر الفارسي- نادر نادر ثور):

"سفر، كنايه اى از مر گست:

همين كه بال هواپيما

ترا ز خاك بهسوى پرندهها راند،

دلت به مرغ گرفتار در قفس ماند.."[٣٣].

ترجمته:

(السفر، كناية عن الموت

وحين حلقت بك الطائرة

من الأرض صوب الطيور

بقي قلبك سجينا كطير في قفص)

يرتكز الإيقاع النفسي في هذا المقطع على تجسيد حالة القلق واللاثبات من خلال إراءة الصور الذهنية التي تخلق حالة من تعاقب التضادات بين (الحياة والموت.. الأرض والسماء.. الروح والجسد.. الإنطلاق والبقاء.. تحليق الطيور في السماء وبقاء طير في قفص..)، ويمكن تحسس حالة التضاد بين هذه الثنائيات، وتوازياتها، من خلال تحضير الصور الذهنية التي تبدأ بمقاربة الموت والسفر، وهي مقاربة لامألوفة تجسد حالة من اللاثبات النفسي.. فيدل الموت على السكون والتناهي، فيما يدل السفر على الحركة والتجدد.. وتجسد الصور التي تلي هذه الصورة حالة التضاد بين الثنائيات الأخرى في حركة تعاقبية.. مما يخلق مدلولات نفسية موقعة ضمن إطار ذهني.

*النموذج الثالث (من الشعر الكردي- حاجى قادرى كؤيي):

"مەيرسە دەردى غەريبىو، لەززەتى وەتەنم

ئەوى لەدەستى دەگريام، ئەمێستا بۆى دەگريم"[٣٤].

ترجمته:

(لاتسأل عن عذاب الغربة، والشوق الى وطني

الوطن الذي قد ابكاني.. وأبكي الآن شوقا اليه)

يشيع هذا البيت مناخاً من الإضطراب النفسي بين حالتي التحسر والاشتياق، وبذلك يرتكز الإيقاع النفسي على حالتين منفصلتين من حيث مدلولهما، ومتوازيتين من حيث زمن الإحساس بهما. وقد وزع الشاعر الصور الذهنية على هيئة ثنائيات متضادة متعاقبة (العذاب والشوق.. الغربة والوطن.. الحاضر والماضي.. الإبكاء والبكاء..)، وذلك لخلق إيقاع نفسي مجسد لحالة الإضطراب.

إيقاع الحدث

يلعب الحدث دوراً رئيساً في تكوين الصورة الذهنية للنص الشعري، فهو بمثابة المحرك الرئيسي الذي تدور في فضائه عناصر تلك الصورة، وعندما تتعاقب الأحداث على شكل تداعيات ذهنية.. يمكن تحسس حركتها الإيقاعية ورصد الترابط والتضادات بين وحداتها التي تشكل بمجملها أحد تفريعات الإيقاع الذهني.

ويختلف إيقاع الحدث في النص الشعري عن إيقاع الحدث في الأجناس الأدبية الأخرى، ففي الرواية - مثلاً- تأخذ الأحداث نسقاً معيناً ينجسم مع بناء الرواية الكلي[٣٥]، أما في الشعر فلا يشترط أن تأخذ الأحداث نسقاً واحداً.. بل أن أنساقها تختلف باختلاف الوحدات الإيقاعية.

ويلعب عنصر التضاد بين الاحداث دوراً اساسياً في تشكيل بناء الإيقاع الذهني للنص الشعري«فالعلاقة الترابطية بين الاضداد.. والعلاقة المباشرة بين المتناقضات في توازياتها »[٣٦]. تزود

الصورة الشعرية بشحنات إيقاعية يمكن تلمسها أثناء تفحص الشكل الذهني للنص الشعري.

يبدأ إيقاع الحدث مع الشرارة الأولى للنشاط الفني والادبي، ويبدأ بالدخول الى ميدان الفعل - بمعناه الذهني لا بمعناه النحوي- من خلال الجمع بين العناصر الجمالية التي تهيء ذهنية المتلقي لتلقي صورة الحدث، ومن ثم تهيئتها لتلقي موجات جديدة من الصور الذهنية[٣٧]، والتي تتخللها الأحداث على شكل تداعيات منتظرة في الغالب.

إن إيقاع الحدث، باعتباره تفريعاً للإيقاع الذهني، يتداخل مع الإيقاع النفسي وإيقاعات المكان والزمان واللون.. لأن تلك الإيقاعات تشكل العالم الداخلي للنص وفق حركة الفعل وردة الفعل. وعلى هذا فإن أي إطار مسبق لتحديد إيقاع الحدث وغيرها من الإيقاعات الذهنية أمر لايمكن تحقيقه.. بل أن رصده يتوقف على القراءة المتفحصة للنص الشعري، وتشريح الأبنية المكونة له. ونورد هنا نماذج شعرية.. نحاول من خلالها رصد إيقاع الحدث، وتحديد مكوناته، ومستواه الدلالي:

*النموذج الأول (من الشعر العربي- محمد الماغوط):

"انظر

النجوم والبراغيث على قمة الجبل

فمٌ مقابل فم

ونسرٌ مقابل نسر

والأبواب الزجاجية الصفراء

تمنع الشوارع الملتهبة من السفر

من التفيؤ تحت الضوضاء والستائر." [٣٨].

يبدأ هذا المقطع بفعل (أنظر) لشد انتباه المتلقي نحو صورة الحدث التي تبدأ بإراءة النجوم والبراغيث على قمة الجبل، تلك الصورة الغريبة اللامألوفة التي توجه بالباصرة الداخلية نحو رؤية المزيد من صور الاحداث اللامألوفة، والتي تتداعى واحدة بعد اخرى بشكل موقع. ويلاحظ أن صور الأحداث التي تعقب صورة الحدث الأول تبدأ من الصورة الغريبة (فم مقابل فم) الى الأغرب (نسر مقابل نسر) والى اكثر غرابة.. أي تلك الصورة المتداخلة اللامألوفة التي تحويها الأشطر الثلاثة الأخيرة، وبذلك يستند إيقاع الحدث في هذا المقطع الى مبدأي: التكرار والتعاقب.

*النموذج الثاني (من الشعر الفارسي- سهراب سثهرى):

"مرگ گاهی ریحان می چیند

مرگ گاهی ودکا می نوشد

گاه در سایه نشسته است بهما می نگرد.

وهمه می دانیم

ریه‌های لذت، پر اکسیژن مرگ است." [39]

ترجمته:

(الموت.. يقطف الريحان احياناً

الموت يشرب الفودكا احياناً

ويجلس أحياناً في الظلال ليرنو الينا.

ونعلم جميعاً:

أن رئات اللذة، مليئة بأوكسجين الموت.)

يلاحظ أن الشاعر قام ببناء ايقاعي ذهني رائع من خلال الجمع بين التصورات المتضادة، لتشكيل ايقاع الحدث المرتكز على مبدأ التضاد، حيث جعل

(الموت) بطل الحدث.. وصوره على هيئة كائن حي يقطف ويشرب و يجلس ويتأمل.. في حين أن الصورة الذهنية المألوفة للموت هي السكون والثبات، أي أن الشاعر استند الى مبدأ التضاد من خلال إحياء الموت، وإماتة الحياة.. تحريك السكون، وتسكين الحركة.. كل ذلك في إطار أحداث ذهنية متعاقبة.

ويبدو أن الشاعر وظف هنا رؤيا فلسفية دقيقة عن هاجس (الموت) حسبما يراه الفيلسوف الروحاني الهندي (كريشنا مورتى)، الذي يعتقد بعض النقاد الايرانيين أن (سهرى) متأثر به، و بطروحاته الفكرية[40]. ويرتكز المبدأ الأساسي لفلسفة كريشنامورتي على عنصر الإدراك، ويرى أن معرفة الأشياء منوطة بمعرفة جوهر الأشياء المدركة (بفتح الراء) وتعايش تفاصيلها، وان معرفة الموت -مثلاً- منوطة بمعرفة جزئيات الصفة الملازمة لها، أي الحياة[41]، لأن معنى الموت كامن في معنى الحياة، وأن الحياة هي الصفة الملازمة للموت، لأنها تمنحه معنى.ولمعرفة الموت ينبغي تعايش الموت.. وبما أن الموت إدراك غير مادي فإن افضل سبيل لإدراكه هو معايشة الحياة وجزئياته من خلال جعل الموت كائناً حياً.

وهنا تتجلى جمالية الإيقاع كمبدأ كوني تلتقي عنده المعرفة الإنسانية بمختلف فروعها.

*النموذج الثالث (من الشعر الكردي- محمد عمر عثمان):

"نيوشەوە.. هەور ئەسوتێ » ئاسمان نوقمی بروسکەیە
باران ئەمرێ.. تاگوڵ بژی.. چراکەم بێ تروسکەیە"[42]

ترجمته:

(الليل داج.. السحب تحترق.. السماء غارقة في البروق
تموت الأمطار.. كي تحيا الأزهار.. وفانوسي منطفيء)

يحوي هذا المقطع صور أحداث ذهنية متعاقبة وموقعة تعتمد مبدأ التضاد بين ثنائيات (ظلمة الليل الداج/ ضياء السحب المحترقة.. موت الأمطار/ حياة الأزهار.. البرق في السماء/ انطفاء الفانوس على الأرض)، أي أن إيقاع الحدث يستند- وكما هو شأن الإيقاع الذهني عموماً- الى مبدأ تداعي الأحداث الذهنية المتضادة، وتعاقبها.

الإيقاع المكاني

الإيقاع المكاني هو أحد تفريعات الإيقاع الذهني الذي يرصد عالم الأمكنة في خارطة النص الشعري، ولاشك أن أي صورة ذهنية لها بعدها المكاني، الذي يتجسد ذهنياً أمام الباصرة الداخلية للمتلقي، وقد تكون الإشارة اليه إشارة مباشرة من خلال تخييل الأمكنة الموجودة في العالم الخارجي أو مكان معين ذي حضور ذهني مسبق، وأحياناً تكون الاشارة اليه ذهنية صرفة من خلال تخييل أمكنة غير موجودة في العالم الخارجي أو أمكنة مولدة من صور شعرية. و أغلب هذه الصور الذهنية تتراءى أمام الباصرة الداخلية للمتلقي من خلال الإستعارة والمجاز والتشبيه أو جمل وصفية و خبرية.

ولاشك أن أي حركة من الحركات الداخلية للنص تتولد من المكونات الدلالية، ومن العلاقات الناشئة بين الحركات المكونة لبناء النص، والترتيب الذي تتموضع فيه الحركات، و علاقة الزمان بالمكان على مختلف مستويات ذلك البناء[43].

المكان له حضور دائم في النص الشعري، وقيل كثيراً عن المكان وبعده الجمالي في النص الشعري، ويكفي أن نشير بهذا الصدد الى ماكتبه (جاستون

باشلار) عن جماليات المكان وارتباطها الوثيق ببيت الطفولة (مكان الألفة وعالم الأشياء ومركز تكييف الخيال)، اذ يرى هذا المفكر أن فعل (التأمل والإنطواء) ينتمي الى فعل (سكن). منوهاً بأن وظيفة المكان في النص الشعري هي احتواء الزمن مكثفاً، وأن المكان، أو البيت، هو واحد من أهم العوامل التي تدمج أفكار وذكريات وأحلام الإنسانية[44]. ورغم أن باشلار يشير هنا الى مكان الألفة أو بيت الطفولة، إلا أنه يمنحه بعداً شاملاً.. لأنه يرى أن رصد الأمكنة أو تخييلها نابع من أعماق اللاوعي. وهنا تنشأ العلاقة بين مولد الإيقاع (اللاوعى)، ومولد البعد الذهني للمكان، ومن خلال تتبع حركة هذين العنصرين في النص الشعري يتبين أن كلاهما يخضعان -في الغالب- لمباديء التكرار، والتضاد والتعاقب.. والتي هي مباديء الإيقاع الرئيسية.

يمكن تحديد الإيقاع المكاني للنص الشعري من خلال رصد عالم الأمكنة، وخارطة توزيعها[45]، والأحداث التي تتراءى في المساحات المكانية في حركاتها، وتغيرها، وبنائها، ومدلولاتها[46].. والتي تلعب دوراً مهماً في تزويد الخطاب الشعري بشفرات وشحنات دلالية. وهذه نماذج توضيحية:

*النموذج الأول (من الشعر العربي -سليم بركات):

"وانتظرت الأرض تسترخي ككاهنة أمام فراشي الحجري" [47].

يمكن رصد الإيقاع الذهني في هذا السطر من خلال رصد ثنائية (الأرض/ الفراش). ونلاحظ حركة من الوحدة المكانية الكبيرة(الأرض) الى الوحدة المكانية الصغيرة (الفراش)، وقام الشاعر بتحطيم الصفات الملازمة والاصلية للوحدتين، فأعطى الأرض صفة الحركة والتجدد (وانتظرت الأرض تسترخي..)، فيما أعطى الفراش حالة من الثبات والسكون (أمام فراشي الحجري..). اي أن الإيقاع المكاني يرتكز على مبدأي: التوالي من الوحدة الكبيرة (الأرض) الى الوحدة الصغيرة (الفراش)، والتضاد من خلال تحطيم الصفات الملازمة الأصلية للوحدتين.

*النموذج الثاني (من الشعر الفارسي -عمر الخيام):

"بر مفرش خاك خفتكان مى بينم

در زير زمين نهفتگان مى بينم ٭

چندانكه به صحراى عدم مى نگرم

نا كَمدگان ورفتگان مى بينم" [48].

ترجمته:

(أرى فوق فراش الأرض أشخاصاً نائمين

وتحت الأرض أرى اشخاصاً مختفين

وكلما نظرت الى صحاري العدم

رأيت ذاهبين من غير اياب)

تبدأ هذه الرباعية من حيث توزيع الامكنة في الخارطة الذهنية بوحدة مكانية موجودة في العالم الخارجي (الأرض)، تعقبها وحدة مكانية موجودة ولكنها غائبة عن الانظار وهي (باطن الأرض).. وتنتهي بتصوير اللامكان من خلال الصورة الذهنية لـ(صحاري العدم).

أي أن الإيقاع المكاني يتجسد من خلال الحركة الإيقاعبة بين الوحدات المكانية الظاهرة الى الغائبة،

ومن الغائبة الى العدومة. وهذه الحركة الإيقاعية تتناسب مع تصوير الأشخاص حسب درجات نومهم، وتواريهم، وانعدامهم (النائمين -المختفين- الذاهبين من غير اياب)، وبذلك يرتكز الإيقاع الذهني/ المكاني على مبدأ: التعاقب، والتوازي.

*النموذج الثالث (من الشعر الكردي -سالم).

" حوجرەیەکم کەوتە دەستتو کەوتمە ناوی وەك قەفەز

وەك کەوی تۆر دڵ لەبرسانا لەسینەم دەدا" (49)

ترجمته:

(أوتني حجرة، فسكنتها وكأني واقع في قفص

وكقبج في الشباك.. أصبح القلب يدق صدري جوعاً)

يرصد الإيقاع المكاني في المصراع الأول من هذا البيت حركة من الوحدة المكانية الكبيرة (حجرة) الى الوحدة المكانية الصغيرة (قفص). ويلاحظ حركة مشابهة في المصراع الثاني من الوحدة الكبيرة (الشباك) الى الوحدة الصغيرة (الصدر). وبذلك يتجلى الإيقاع المكاني في البيتين بالارتكاز على مبدأي: التعاقب بين الوحدتين المكانيتين، والتوازي بين حركتهما في المصراعين.

الإيقاع الزماني

نقصد بالإيقاع الزماني ذلك التفريع من الإيقاع الذهني الذي يرصد العلاقة بين أزمنة الأحداث والصور الشعرية حسب حركاتها وتعاقبها وتكرارها، أو تلك الأزمنة التي تتراءى ذهنياً أمام الباصرة الداخلية للمتلقي.

ولابد أولاً أن نميز بين هذا التفريع من الإيقاع الذهني ونمطين آخرين من الإيقاع الزماني الشائع استعمالهما، اولهما: الإيقاع الزماني الذي يرصد فترات النغم وفترات السكون في أزمنة النطق[50]. وهو إيقاع مسموع لاعلاقة له بهذا التفريع من الإيقاع الذهني. وثانيهما: الإيقاع الذي يرصد عالم (الأفعال) من حيث أبنيتها النحوية الدالة على الزمن الخارجي، لامن حيث دلالتها على الزمن في سياق النص، وهو تفريع من الإيقاع الداخلي المسموع سبق وأن تطرقنا اليه[51].

لاشك أن الأحداث التي تنتمي الى أزمنة معينة تحتل مساحة خاصة في خارطة الصور الذهنية للشعر، وقد تأخذ تلك الأزمنة مساراً إيقاعياً يمكن تلمسه في العديد من النصوص الشعرية. وفي بعض الأحيان تحيد الأحداث والصور عن المسار الزماني الواحد، وتتداخل أزمنتها في حركة تضاد قد تسلك هي الأخرى مساراً إيقاعياً يزود المستويات الدلالية بشحنات اضافية.

وعند رصد علاقات الترابط والتضاد والتكرار والتعاقب بين الأزمنة التي تنتمي اليها أحداث الشكل الذهني.. يمكن تقييم قدرة كاتب النص على تشكيل علاقات دقيقة ومتواصلة وممنطقة وغير شاذة في عمله الإبداعي[52]. ولاشك أن النصوص قد تعتريها الإيقاعات المضطربة والصور المهشمة التي تربك البناء الإيقاعي/ الدلالي، لكنها تحمل في الوقت ذاته دلالاتها المعاكسة التي نأتي على ذكرها في مبحث خاص من الفصل القادم. عليه فإنّ الإيقاع الزماني له دلالته ضمن المستويات الإيقاعية والأبنية المكوِّنة للنص.. سواء سار منتظماً أم اعتراه الإضطراب. وبغية رصد هذا الإيقاع، واستنطاق مستواه الدلالي.. نقدم هذه النماذج التوضيحية:

*النموذج الأول (من الشعر العربي- محمود درويش):

"حدثني عن حبه الأول،

فيما بعد

عن شوارع بعيدة،

وعن ردود الفعل بعد الحرب

وعن بطولة المذياع والجريدة" [53].

يبدأ توزيع الأزمنة ضمن خارطة الشكل الذهني لهذا المقطع بزمن الماضي (حدثني عن حبه الأول..) أي عن حب زمنٍ مضى- يليه الحديث عن زمن الحال (حدثني.. فيما بعد عن شوارع بعيدة) أي عن الشوارع التي كان لها حضور وقت حديثه، وبذلك يمكن اعتباره حديثاً عن زمن (الحال) لأن المكان ليس له بعد زماني الآ أذا أقترن بزمن معين. يعقبه زمن المستقبل (حدثني.. عن ردود الفعل بعد الحرب)، » ومن ثم المستقبل البعيد (» عن بطولة المذياع والجريدة) أي تلك الحملات الاعلامية التي تعقب الحرب وردود الفعل الناشئة عنها. وبذلك يبدأ الإيقاع الزماني في هذا المقطع بزمن الماضي، ثم الحاضر، ويليه المستقبل، ومن ثم المستقبل البعيد. أي يستند الى مبدأ التعاقب والتوالي.

*النموذج الثاني (من الشعر الفارسي- نصرت رحماني):

"و آفتاب خسته ء بيمار

از غروب می وزيد

پائيز بود

عصر جمعه ء پائيز" [54].

ترجمته:

(كانت اشعة الشمس المنهكة العليلة

تهب من الغروب

كان الموسم.. خريفاً

والوقت.. عصراً، في يوم جمعةٍ خريفي)

تصور الأشطر الثلاثة الأولى من هذا المقطع مناخاً كئيباً تشرف فيه مصادر الحياة (الحرارة والضياء) على الغروب والإنتهاء، وفي الشطر الأخير يكتمل تجسيد هذا المناخ من خلال تعاقب أزمنة (العصر، الجمعة، الخريف) التي يرمز جميعها الى الانتهاء والانطفاء. فالعصر هو ايذان بانتهاء النهار وغروب الشمس.. والجمعة ايذان بنهاية الأسبوع » أما الخريف فهو فصل الذبول والايذان بانتهاء موسم الخضرة والضياء والحرارة، فضلاً عن أن تعاقب تلك الوحدات الزمانية تبدأ من الوحدة الصغيرة (العصر- جزء من اليوم)، الى الوحدة الكبيرة (الجمعة- اليوم)، وتنهي بالوحدة الأكبر (الخريف- الفصل) » أي أن الإيقاع الزماني يعتمد على مبدأي: التناسب بين الصور الذهنية الدالة على الزمن، والتعاقب بين وحداتها.

*النموذج الثالث (من الشعر الكردي- قوبادي جلي زاده):

"لەباخچەی ساوایاندا، کتێبە پیرۆزەکانی

شەڕیان پێ خەتم کردین

تازە بەپیری، چۆن..؟

لەسرودە تازەکانی گوڵ دەگەین..!؟" [55].

ترجمته:

(لقد درسنا في رياض الاطفال.. كتب الحرب المقدسة

فكيف بإمكاننا، إذن..

ان نتعلم في الشيخوخة.. أناشيد الورود والازهار الجديدة؟!)

يتضمن هذا المقطع تساؤلاً عن جدوى البحث عن الصفاء والقيم الإنسانية، بعدما انقضى زمن الصفاء والبراءة الحقيقية! وجدوى البحث عن الحياة بعدما نفذت الحرب كل مساماتها!!. ولتجسيد هذا التساؤل اشاع الشاعر جواً من الإغتراب والإنقسام بين زمن الطفولة وزمن الشيخوخة، ولجأ الى تحطيم الصفات الملازمة لكلا الزمنين.. فجعل من الطفولة زمناً لتعلم دروس الحرب وكره الحياة، فيما أضفى جواً من الندم والتوجه نحو الحياة على زمن الشيخوخة. وبذلك استند الى مبدأي: التعاقب من زمن الطفولة (الماضي) الى زمن الشيخوخة (الحاضر)، والتوازي الطباقي من خلال توظيف التضاد بين أجواء الزمنين.

الهوامش:

(١)عن: سيزا قاسم، السيميوطيقا حول بعض المفاهيم والأبعاد. ضمن كتاب مدخل الى السيميوطيقا، ٢ ج. (ط٢؛ الدار البيضاء القاهرة: شركة دار الياس العصرية، ١٩٨٦)، ج١، ص٢٠.

(٢)د. علوي الهاشمي، إيقاع اللون في القصيدة العربية الحديثة » (بغداد: من اصدارات مهرجان المربد الشعري العاشر، ١٩٨٨)، ص٣.

(٣) ينظر بهذا الصدد:
Lynn Altenbernd &...., A Handbook for the study of poetry. (Newyork- London:..., 1966), P. .2.

(٤)ينظر: ميشيل كولو، "الموضوعة من منظور النقد الموضوعاتي"، ترجمة: محمد آيت لعميم، المدى، العدد ١٨، (السنة الخامسة-٤- ١٩٩٧)، ص٣٥.

(٥)د. علوي الهاشمي، المرجع السابق، ص٣.

(٦)د. علي جواد الطاهر، الخلاصة في مذاهب الأدب الغربي. (بغداد: دار الجاحظ للنشر، ١٩٨٣)، ص٥١.

(٧)مقولة لعازف البيانو الشهير (شنابل)، عن: فوزي كريم، الإيقاع المترجم ودربة الاذن. مجلة اللحظة الشعرية، العددان ٥-٦، ١٩٩٤، (لندن: يصدرها فوزي كريم)، ص٥٥-٥٦.

(٨)ينظر: الياس خوري، دراسات في نقد الشعر. (ط١؛ لبنان:دار ابن رشد، ١٩٧٩)، ص١٠٢.

(٩)المرجع السابق، ص١٠٦.

(١٠)المرجع السابق، ص ١٠٧.

(١١)ع. پاشائى، لز زخم قلب.. احمد شاملو گزينه شعرهاو خوانش شعر. (ج٢، تهران: نشر چشمه، ١٣٧٥)، ص٢٩.

(١٢)الياس خوري، المرجع السابق، ص١٠٣.

(١٣)عن مقال: تداخل الأجناس الفنية من زوايا نظر متعددة. ترجمة: كاظم سعدالدين: مجلة الثقافة الاجنبية، بغداد، العدد ٢(السنة الرابعة ١٩٨٤)، ص٥١.

(١٤)علوي الهاشمي، ايقاع اللون »، ص٤.

(١٥)المرجع السابق، ص٤.

(١٦)ينظر: محمد صابر عبيد، التشكيل اللوني في الشعر العراقي الحديث. مجلة الاقلام، بغداد، العددان ١١-١٢، (تشرين الثاني وكانون الأول ١٩٨٩)، ص١٦٩.

(١٧)علوي الهاشمي، المرجع السابق، ص٥.

(١٨)محمد صابر عبيد، المرجع السابق، ص١٦٩.

(١٩)المرجع نفسه، ص١٧٠.

(٢٠)محمد الفيتوري، قصيدة يوميات رجل مقتول، ديوان محمد الفيتوري. (ط٣؛ بيروت: دار العودة، ١٩٧٩)، المجلد الأول، ص٥٧١.

(٢١)علوي الهاشمي، المرجع نفسه، ص٩.

(٢٢)ينظر: المرجع ذاته، ص٨.

(٢٣)م. آزاد، قصيدة بلند باد. (ج٢؛ تهران: انتشارات آبان، ٢٥٣٧)،ص٢٦.

(٢٤)المنجد، ص٤٧٨.

(٢٥)شێرکۆ بێکەس، خاچو مارو رۆژمێرى شاعيرێ. (ج٢، سلێمانى: چاپەمەنى خاك، ١٩٩٨)، ل٢٥٨-٢٥٩.

(٢٦)رغم ان وردة الدفلى لها الوان اخرى كالابيض والأحمر، لكن اللون الوردي هو من اشهر الوانها، وخصوصاً في

كردستان..كما أن الحديث عن اللونين الآخرين (الابيض+الأحمر) يذكرنا دائماً بامتزاجهما الذي ينتج عنه اللون الوردي.

(٢٧)عن: سوزان بيرنار، قصيدة النثر »، ص١١٦.

(٢٨)رجاء عيد، الشعر والنغم، ص١٩.

(٢٩)عەزيز گەردی، كێشی شيعری كلاسيكی كوردیو بەراوردكردنی لەگەڵ..، ل٧٧.

(٣٠)ينظر: د. كمال ابو ديب، في البنية الإيقاعية للشعر العربي. (ط٣؛ بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٨٧)، ص٣٥٣.

(٣١)د. زكريا ابراهيم، فلسفة الفن. (القاهرة: دار مصر للطباعة، ١٩٦٦)، ص٢٣٣.

(٣٢)ابن فارض، ديوان ابن فارض. (بيروت: دار صادر- دار بيروت، ١٩٦٢)،ص١٩٢.

(٣٣)نادر نادر پور، پرواز، شام بازپسين. (ضا؛ تهران: انتشارات مرواريد، ٢٥٣٦)، ص١٩.

(٣٤)حاجی قادری كۆیی، شيعری: دوو سەد گوناهی هەيە، ديوانی حاجی قادری كۆیی. (..: لەچاپكراوەكانی ئەمينداريێتی گشتیی رۆشنبيریو لاوانی ناوچەی كوردستان، ١٩٨٦)، لێكۆڵينەوەی: سەردار حميد ميرانو كەريم مستەفا شارەزا، پێداچوونەوەی: مسعود محمد، ل٨١.

(٣٥)ينظر: احمد الزعبي، في الإيقاع الروائي. (الأردن: دار الأمل، ١٩٨٦)، ص٨.

(٣٦)ينطر: الياس خوري، دراسات في نقد الشعر، ص١٠٢.

(٣٧)ينظر: غيورغي غاتشف، الوعي والفن. ترجمة: د. نوفل نيوف. (الكويت: سلسلة عالم المعرفة،١٩٩٠)، ص٦٥.

(٣٨)محمد الماغوط، قصيدة الصديقان، ديوان محمد الماغوط. (بيروت: دار العودة، ١٩٨١)، ص١٦٧.

(٣٩)سهراب سپهری، شعر زمان ما(٣). تفسير وتحليل: محمد حقوقی. (ض ٥؛ تهران: انتشارات نگاه، ١٣٧٥)ص ١٧٩-١٨٠.

(٤٠)ينفر: دكتر سيروس شميسا، نگاه بەسهراب سپهری. (چا، تهران: انتشارات مرواريد، ١٣٧٢)،ص١٤.

(٤١)كريشنامورتی، مرگ، ترجمة: مرسدة لسانی. (چا؛ تهران: انتشارات بهنام، ١٣٧٧)، ص٧و ٧٧.

(٤٢)محمد عمر عيمان، شيعری رەهێڵە، لەغوربەتا. (سلێمانی: چاپخانەی نەورەس، ١٩٨٥)،ص٥٥.

(٤٣)ينظر: كمال ابو ديب، البنى المولدة في الشعر الجاهلي. (ط١؛ بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٨٨)، ص٢١-٢٢.

(٤٤)جاستون باشلار، جماليات المكان. (بغداد: دار الجاحظ للنشر، ١٩٨٠)، ترجمة: غالب هلسا، ص٤٦،٤٤،١٠.

(٤٥)ينفر: مەريوان وريا قانع، ون بوونی يەقين لەجيهان بينی تراژيديانەی مەحویدا، بەشی دووەم، رۆژنامەی ئاسۆ بەغدا، ژمارە٤٣، (١٩٩٠/٥/١٩)، ل٢.

(٤٦)ينظر: د. احمد الزعبي، المرجع السابق، ص٨.

(٤٧)سليم بركات، قصيدة (البراري)، المجموعات الخمس. (ط١؛ بيروت: منشورات فلسطين المحتلة، ١٩٨١)، ص٩٠.

(٤٨)عمر خيام، كليات رباعيات حكيم خيام نيشابوری. تهية وتنظيم: محمد بهشتی. (چ٢؛ تهران: انتشارات سعدی، ١٣٦٩)، ص٧٠.

(٤٩)سالم، قافيەی ئەلف، ديوانی سالم (عبدالرحمن بەگی صاحێبقران). (چ٢؛ هەولێر: چاپخانەی كوردستان، ١٩٧٢)،ل٤١.

(٥٠)ينظر: شاكر حسن آل سعيد، الشعر والفن التشكيلي، ضمن كتاب الشعر والفنون.(بغداد: وزارة الاعلام، ١٩٧٤)، ص٦٩.

(٥١)ينظر: النوع الثالث من الإيقاع الداخلي (إيقاعية الأبنية الصرفية والتراكيب النحوية) في المطلب الأول من المبحث السابق.

(٥٢)ينظر: أحمد الزعبي، المرجع السابق، ص١٠.

(٥٣)محمود درويش، قصيدة: جندي يحلم بالزنابق البيضاء، ديوان محمود درويش. (ط٦؛ بيروت: دار العودة،١٩٨٧)، المجلد الأول، ص٣١٩.

(٥٤)نصرت رحمانی، عصر جمعەو پاييز. صدای شعر امروز. بكوشش بهمن مەی‌بادی و احمد منگقی تبريزی. (چ٢؛ تبريز: مؤسسه انتشارات تلاش،٦٨)،ص١٦٥.

(٥٥)قوبادی جەلی زادە، "شەری پەپولان"، گەلاوێژی نوێ، ژ١، ساڵی يەكەم، ميس-١٩٩٧، ل١١٥.



قصيدتان للشاعرة كزال احمد

ترجمة: صلاح برواري

كزال احمد، غزالة الشعر الكوردي الحرون، التي تأبى الانقياد إلا لسلطة نصها الشعري المشاغب والمشاكس!.

كزال » التي رزقها إله الشعر أربعة دواوين شعرية جميلة (منرفاً برمودا، أقوال القول، فنجان قهوة معه، كسرت المرايا)، يضوع عبق نرجس كوردستان من ضفائر شعرها!.

هذا الشعر الذي يجمع بين الوجيب والوئيد، والخبّ والخَبَب معاً، تراه يتمرّد على كلّ قيدٍ أو بناء، مثيراً في وجهك ريحاً معاجيج عاتية حيناً، وفي أحايين أخرى يبدو لناظريك وديعاً وناعماً كالهيولى.

كلما نهلت من شعر (كزال) تظلُّ تحسُّ بالهُيام، وتظلّ تحسُّ بالوأج كلما قُمت عن خوانه!. تشعرُ تارة بأنك تشتارُ الشهد منه شتراً، وتشعرُ في آنٍ آخر باندلاق أزيه في تخاريب القلب المُمزّق؛ الذي يتراقصُ نياطة فرحاً وترحاً في آن

والآن، مع فلذتين من كبد شعركزال:

الانفصالُ عَنِ الأرض

حين تفجّرتُ »
زنّر شعري خصر الأرض
كخطِّ الإستواء!.
صيّرتُ نفسي جوْرَبين
للقطب المتجمد الجنوبيّ
ومن خيوط روحي
نسجتُ للقطب المتجمد الشمالي
قبعةً وعمامة.
عافتني الأرضُ
أرادت نفضي، كمعطفٍ قديم
تشبثتُ برحمة لحيانك
رَميتني من كُرتك الأرضية
صوْبَ حضن الكون!.
استحلتُ في السماء نجمةً
ولي الآن مداري وعشقي »
يعيشُ في الناسُ
أكثر من الأرض!.

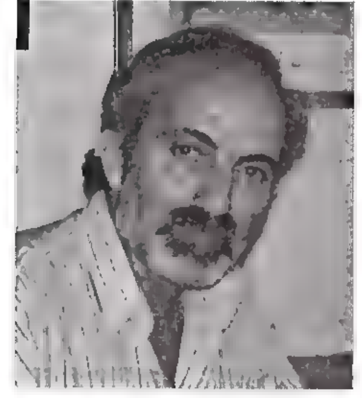
الخيانةُ والصَغارَة

صبرتُ أنباءَ موجزةً ومفصّلة
صبرتُ أخبارَ كُلِّ الإذاعات
واحدةً واحدة.
كجسدِ الترابِ المُوسفنج،
دماءُ كُلِّ الشهداء
تخترقُ دواخلَ روحيَ اليَبَسِ.
أنا أصغرُ حجماً
منَ الحُزنِ!.
لا أستطيعُ
الوصولَ إلى شيءٍ
يدايَ لا تطالان شيئاً
قصيرتانِ » قصيرتان.
يوماً بعدَ يوم
أزدادُ صغراً
أنكفِئُ » وانكمشُ
أصبحُ صغيرةً » صغيرة
حتى اضمحلَ وأتلاشى،
كَوْنُ رُوحي »
تخونُ نخاعَ عظمي!!.

شرح الكلمات:

الغزالة: أنثى الغزال، وكذلك تعني: الشمس عند ارتفاعها. و(كزال) هي غزالة الشعر الكوردي المعاصر، بكلا المعنيين.

الحَرون: الصعب الانقياد. الوَجيب: الخَفقان، كوجيب القلب: أي خفقانه. الوئيد: الصوت الشديد، شدة الوطء على الأرض، يُسمَع كالدويّ من بعيد. الخبّ: اضطرابُ أمواج البحر مع هياج الريح. الخَبَب:المشي على تؤدَةٍ. الثناء: عقالُ البعير ونحو ذلك من حبلٍ مثنيٍ. ريحٌ مَعاجيج: ذات إعجاج، أي المثيرة للعجاج والغبار. الهيُول: الهباء المتبثّ، وهو ما تراه في ضوء الشمس إذ يدخل من كوةِ البيت (يونانية مُعرَبة). الهُيام: يعني أشدُّ العطش، وكذلك الجنون من العشق. الوأج: الجُوع الشديد. الخُوان والخِوان: ما يوضَع عليه الطعام ليؤكَل، وتسميه العامة السُفرة (وكلتاهما كلمتان كرديتان- فارسيتان مُعرَبتان). اشتارَ الشهد أو شترَه: يعني قطعَهُ.الشهد أو الشهد: العسل ما دام لم يُعصر من شمعه. الأرْيُ: العسَل. التخاريب: الثقَب التي تمجُ النحلُ العسل فيها. النياط: عرقٌ غليظ متصل بالقلب، إذا قُطعَ مات صاحبُهُ. الترَح: الحزن والهمّ، عكس الفرح. الصغارة: ضد العظم. اللحيان: خدودٌ من الأرضِ خدَها، أي خططها، السَيل. خدَّ الأرض: جعلَ فيها أخدوداً وشقَها. اليبَس: المكانُ يكون رطباً ثم ييبس، شاةٌ يَبْس: بلا لبَنٍ.



وطن اسمه... ئافيفان

مقطع من قصيدة طويلة

شعر وترجمة: بدل رفو المزوري

النمسا / غراتس

ئافيفان وطن ..

ليس ككل الاوطان،

حضارة ...

ليست كبقية الحضارات.

سمفونية خالدة..

ليست كبقية السمفونيات...

ئافيفان الصغيرة الكبيرة

يا ابهى من قمم

كردستان

واحلى من تمر

البصرة...

وابتسامة الجبليين البسطاء

في عصر العولمة

يا طيبة اهل مدينتي

دهوك ....

ابتسامة الشرق من عمق

الغرب...

ئافيفان الصغيرة ...

بين الصغار والعاب

الاطفال...

صغيرة بنقاء روحها

وكبيرة في ثنايا تاريخ

تاريخ انامل نسجته

الارهاب ».

فالارهاب يا ئافيفان

يا احلى الأوطان:

له معان تقتلع الروح

وتوصد دروب الرب

فحين تقتلع من رياض الزهور

زهرة

لم تعانقها اغاني الزمان بعد!!

حين تدمي وجه

الشمس ..

بدموع التماسيح القاتلة

وتبارز وجه الرب

بسجادة طرزت

بعبرات الغدر...
وترحل في عمق سكين
مسموم...
حينها ...
يسفك دم عاشق
صوفي زاهد
بهواك يا ئافيفان
ياأجمل من داغستان
حمزاتوف...
انه الارهاب يا ئافيفان
ارهاب...
ارهاب...
ارهاب...
**** ***
ئافيفان ...
وطن لعشق كلمة
تروضها غرانيق كردستان
وهوى تلتحف بها
امسيات غراتس الحزينة ...
ارحلي .. حيث
كردستان تعزف انشودة
الامان ..
حيث قريتي الصغيرة
الشيخ حسن
مصيرك
وقدرك
وسترفعك الايادي
للافق السرمدي
الوفي
ولصداقة العنقاء
التي تبحث عنك
بين اصداف البحر
بحر الغدر...
ئافيفان الصغيرة الكبيرة
سنرقص معا
ننشد معا
لغد ابهى
وقصيدة جبلية
ولاغنية (زه ينوكى)
لوطن الشعر
لكن ...
اصبري!!!!!!!!!!!!



غداً سأحبك

فينوس فائق- هولاند

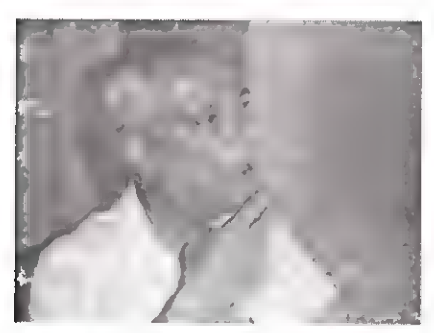
سأحلم بك ذات ليلة
وأنت على ظهر حصان رشيق مثل الخيال
ستترجل عن الحصان وتمد يدك
وتمسك بيدي اليمنى
دو أن تكلمني
لتغار يدي اليسرى
وتقبل عيني اليسرى
وتشعل ناراً عيني اليمنى
وتلمس خدي الأيمن
فيحزن خدي الأيسر
وتضع يديك كالقديس على كتفي الأيسر
فيغضب منك كتفي الأيمن
وتمسك خصري بيدك الأيمن
وأدعو الله أن تمسكني بكلتا يديك
سأستفيق من النوم وأنا أعشقك
وأعلم ان الشمس، غدا ستشرق من بين حاجبي
وتغيب خلف ستائر غرفتي
واعرف أنني غداً سأحبك

يوماً ستشرق الشمس عند الغروب
وستمطر السماء فوق رأسي ذات صباح
مطراً كحبات الياقوت
وستمتليء غرفتي بأشعة القوس قزح
وسأبتل حتى النخاع حباً
ستزورني من الباب الخلفي للأيام ذات ليلة
ويسقط آخر برج من أبراج كبريائي بين
ذراعيك
وسأموت عشقا

وسأبحث عنك بين كتب العشق القديمة
والحديثة
وسأجوب بلاد فارس وبلاد الهند
وكل بلاد الله حافية
سأجلس وأنتظرك
تحت شجرة البلوط
سأضع على رأسي وشاحاً أبيض
و أمتنع عن الكلام
و أمتنع عن إلقاء التحية
و اقلع عن قطف زهور النرجس
و أتركها إلى يشيب شعرها
و سألزم الصمت
إلى أن أسمع صوتك

و ألزم الظلام
إلى أن أرى بريق عينيك
و أصوم عن الأكل
إلى أن أشم رائحة يديك

سأعشقك يوماً
كما عشقت البحر وغرقت بين أمواجه
سأسقط مغشية على ذراعيك
ستقبلني وتعيد لي أنفاسي
سأنتظرك على قارعة الطريق
بعد دوام المدرسة
سأرافقك بالزي الموحد إلى المدرسة الثانوية
وسأنسحب من الصف دون أن تراني المعلمة
و أهرب من الباب الخلفي للمدرسة
و ألتقي بك خلسة
سأتسكع معك بين أزقة المدينة الضيقة
و سنشعل معاً قناديل الأحياء المظلمة
و نملأ أحشاء المدينة بالعشق و زهور الياسمين
سأتجول معك على الطرقات الرئيسية والفرعية
و سنخفي ملامحنا من نساء الحي
و سنلقي التحية على شجرة البرتقال و نقطف واحدة
و سنأكلها و نرمي قشرها على دجاجات الدرب
و سأذهب معك ذات مساء إلى حفلة رقص
و أرقص معك حتى الصباح
و نعود معاً عند الفجر
و نشعل الشمس بأيدينا
و ستكسر ساعة معصمي يدي اليمنى
و تحرق الزمن عن بكرة أبيه
وستذبح المسافة بيني و بينك
و ستهدر دم التقويم
و تلقي القبض على الأرض
بتهمة الدوران
و ستطفيء القمر في عيني
و تضيء الشمس على جبهتي
و سترسم خارطة عشق فرعوني على جسدي
و سنذهب بأرجلنا إلى جحيم الحب
و نقيم فردوساً هناك
و ستقرأ لي شعر نزار حتى الصباح
و سيطرق طارق باب غرفتي
و أستفيق غداً و أنا أحبك



سمكة جيلي

آه يا نفائسي التي عثرت عليها في غير اوانها*

قصة: جليل القيسي

قبل ان انهي محاضرتي عن رائعة الروائي الانكليزي الشهير ديفد هربرت لورنس (المرأة التي تمردت)، رفعت رأسي والقيت نظرة طويلة ودقيقة بامتداد القاعة وجدتها لدهشتي الشديدة تضج بالنساء من مختلف الاعمار وهن يستمعن لي بخشوع وكأنهن يتدثرن بكلماتي، ان الاعمال الرائعة في كل الفنون لا تكشف عن نفسها بسهولة، لذا ان الاغريق كانوا يصلون للإله قائلين (ليَعُد كل ماهو جميل مرتين او ثلاثا). وانا ربما كنت موفقا في الكشف عن دهاليز، وتعقيدات رائعة لورنس، سيما عن بطلتها وهي تعيش في انبيق كراهيتها لحياتها الميتة في وئام متنافر، كاذب، وكانت تعرف انها تحيا خارج نفسها.. استرسلت قائلا:

ان الرمادي هو عدو كل الالوان، والحياة الرتيبة، هي حياة رمادية، والوعي المتنور لايستطيع الا ان يتمرد على الحياة، ولا يمكن القبول بها على طريقة الصمت الفيثاغوري، اي القبول من غير جدل، وبطواعية عبودية بالأمر الواقع.. فبطلة لورنس عبر وعيها ادركت ان كنز مشاعرها يضيع بل ينضب كل يوم، بل كل ساعة في ميكانيكية رتيبة، باردة، ميتة تلفها باستمرار، مع كآبة حارة، وحزن ناري لزج. ولكي تعيش حياتها الواحدة والثمينة حتى الثمالات الباقية تمردت.. يقول الفيلسوف الالماني شوبنهاور (أمض واطرق ابواب القبور واطلب من الموتى ان يعودوا للحياة، انهم سيهزون رؤوسهم رافضين) لم اذا، لاتحاول بطلة لورنس وهي بعد في الحياة وليست وراء ابواب القبر ان لاتكون في شمس وعرس الحياة وتعيش BRILLIANT SUBLINITY اي حياة التسامي المشرق.. اذا كان الاخلاق كما يقول احد الشعراء الهم الاول لدى القديس، فبطلة لورنس لم تكن

قديسة، انما انسانة جردتها الحياة الميكانيكية الميتة مع زوج بليد، والثراء الاحمق، من انسانيتها.. عليه قررت ان تهرب الى حياة اخرى، الى حيث يعيش الهنود الحمر، الى الحرية، الى الحياة البدائية، الى الطقوس الوثنية، الى الطبيعة بتوناتها اللونية النقية، الى الهنود بفطرتهم، وتلقائيتهم، بالوانهم الاسود والابيض، والاحمر والاصفر.. هربت من بيتها الى هارموني من الالوان والبراءة.. لقد تعبت من الكذب على نفسها بعزاءات افيونية.. هربت.. هربت.. فلنصفق لهذه المسافرة الوجدانية، والثائرة على سراديب هواجسها، الباحثة عن الرياح المرحة، وعن بريق روحها.. ولنصفق مرة اخرى لكل مسافرة متمردة ترغب بوعي عميق، وارادة حرة ان تعيش حياتها بسعتها لكي لا تفقد ملكوتها الانساني في هذه الحياة.. والحرية، هي الا تخجل من نفسك ابدا.. ابدا.. وشكرا..

* * *

ذات مساء، وبعد حوالي شهر على إلقاء محاضرتي، كنت كعادتي في اماسي الصيف اجلس على واحدة من الصاطب الاسمنتية على كتف (خاصة صوي) وقفت امرأة جميلة في حوالي الرابعة والاربعين من عمرها، لها شعر قصير ناعس، ترتدي تنورة سوداء، وقميصا بلون الشذر.. تقدمت مني بخطوات قصيرة. فغمت انفي عندما اقتربت اكثر رائحة عطر ناعسة ومثيرة.. القت نظرة طويلة باتجاهي من عينيها اللوزيتين الواسعتين. كانت رغم ظهور تجاعيد صغيرة تحت عينيها، جميلة مثل كأس خمر معتقه، وكل شيء فيها يوحي انها من صفوة المجتمع. قالت بصوت ناعم رقيق: مساء الخير استاذ احمد العطار.

-مساء النور.

-لقد كانوا على صواب.

-صواب!! من هم؟

-اولئك الذين اكدوا لي انك تجلس فوق هذه المصطبة بالذات ثلاث مرات في الاسبوع، وتروح في تأملاتك.. هل استطيع ان آخذ دقائق من وقتك!؟

-طبعا.. تفضلي.. (جلست..)

-هنا يا سيدتي اما اكون لوحدي، او ابحث عن رفقة جيدة. آمل ان تكون رفقتك جيدة.

-هل لديك شروط للرفقة مثلا؟

-اقلها ان تعرف، او يعرف كيف يشاركني جوانب الحياة..

-اوه، اعتقد ان هذا الطلب سهل.

-جميل..

-انا يا سيدتي انفر نفورا شديدا ان يضع الرجل او تضع المراة نفسها معي في شبكة من الالغاز، والاسرار.. انا في الستين من عمري، وشعاري، هو، علي ان احصل على كفاية من الفرح..

-آه.. الفرح.. الفرح.. انه اذاً ضروري بالنسبة لك؟

-جدا.. جدا.. دعيني يا سيدتي اذكرك بصراخ ذلك الاغريقي العظيم سقراط (يا كريون الحياة مرض.. اذاً الفرح ضروري..).

-استاذ احمد بصراحة لقد اثرت في محاضرتك كثيرا، بل زلزلت حياتي.. لذا قررت ان التقي بك.

-وها انت الآن معي..

-انا الاخرى اريد ان اغير حياتي، مصيري..

-وتتركين زوجك، واطفالك مثل بطلة لورنس؟؟

-لا زوج لي ولا اطفال.

-أانت عذراء؟

-لا.. مات زوجي منذ سنوات وترك لي ثروة كبيرة.. لكنني اعيش كما قلت في محاضرتك حياة رمادية.. منذ شهر وكلماتك النارية ترن في اذني، وفي ذهني.. انا الأخرى اعيش حياة ميتة، اكره نفسي، وارادتي المتلعثمة حيال مسائل كثيرة. آه، اما بعد المحاضرة اشعر انني انسانة الحب.. اجل لقد قلت اشياء رائعة، وحقيقية جدا.

-حسنا، ما المطلوب مني يا سيدتي؟

اجابتني بجراة غريبة ولا متوقعة البتة. اذا كانت بطلة لورنس هربت الى الهنود الحمر لتعيش كما قلت تونات لونية من الحب، والبراءة مع بشر انقياء رغم مصيرها الدرامي والحزين جدا في النهاية، اما انا فأريد ان اكون صديقة لك واعيش في تسام مشرق، وهذه الكلمة لفظتها باللغة الانكليزية اثناء محاضرتك.. استاذ احمد لقد وصلت عبر منولوغ حار و طويل بل مع نفسي خلال الاسبوع المنصرم الى قناعة إنني لن اسمو كما اشاء فكريا، نفسيا، روحيا، وعلى نحو طبيعي وجيد في سنوات عمري الباقية الا معك.. اجل الا معك.. معك سأنمو مثل نبات الاس البري الشائك الدائم الخضرة.. واعرف ايضا انك وحيد كما انا..

-كم عمرك؟

-في منتصف اربعيناتي..

-هل تقرءين الكتب.

-بهوس..

-رائع..

-هل توافق ان اكون صديقة.

-هاهاهاها.. الا تعتقدين انك مازلت شابة الى حدما، وبحاجة الى رجل من نفس عمرك؟

-رجل من نفس عمري ومثل زوج بطلة لورنس، غبي و بليد..

-هل جربت الحب بعد وفاة زوجك؟

-حاولت.. بصراحة لم اجد واحدا يعرف ماهو الحب.

-آه، لايعرفون الحب! كيف كانوا ينظرون للحب؟

-كانوا يرون في الحب عبودية..

-عبودية! وانت كيف ترين الحب..؟

-حسنا.. بالنسبة لي الحب صحراء.. كل الاشياء الصغيرة بدءا من الغيرة التافهة، وشهوة الحب، والتملك الاخرق لاتحتل في هذه الصحراء سوى مواقع صغيرة..

-لا غرابة ان محاضرتي اثرت فيك..

-بل هزتني سيما بعد قراءتي لها في المجلة.. صدقني معك وحدك ساتعلم الكثير.. ان الحب حقول شاسعة كما كتبت ذات مرة..

نظرت الى عينيها طويلا.. ران وميض الحب والاعجاب، والاندهاش فيها.. الحب فعلا له لون خاص، لون تعرفه الروح وتسجد له.. قلت لها: بيننا يا سيدتي خمس عشرة سنة فارق في العمر.

-كانت سنوات الفرق بين جوته وعشيقته الاخيرة اكثر من اربعين سنة. السنوات لاتعني اي شيئ اطلاقا بالنسبة لي، وحتما بالنسبة لك ايضا.. انا واثقة انك ستعيد صياغتي من جديد، وستغرس في وعيي الكثير من الذكريات، من الصدق، من الشجاعة، من يدري ربما من الرياء ايضا. هاهاهاها.. استاذ احمد، اما ان اكون صديقة حقيقية لك، او انت لست حقيقا بكلماتك البركانية، وافكارك، وتحليلك الناري لبطلة لورانس..

-سيدتي.. سيدتي المحترمة، انت تعرفين انني منصرف الى عالمي الادبي، وهو، عالم متعب جدا.. ونحن الكتاب نقول: على عاتق الفنان يقع استكمال عمل الخالق.. انا دائم الهروب من نفسي..

-اما انا فلن آخذ الا الفائض من وقتك. الوقت الذي تتنازل عنه فقط..

القيت نظرة اخرى الى وجهها الجميل، والى شعرها الناعم القصير، وعينيها اللوزيتين.. الآن اقتنعت ان الأدب اشبه بالبطلة الراسينية (نسبة للكاتب المسرحي راسين) التي تموت حين تعرف نفسها، وتحيا حين تبحث عن نفسها.. هذه الانسانة الآن بالضبط مثل البطلة الراسينية تريد ان تحيا بالبحث عن نفسها. فهي، تستلم منذ ان استمعت الى محاضرتي، نداءات حارة من جميع اقطاب جسدها، فكرها، روحها، مشاعرها بحثا عن نفسها مرورا بي انا.. قلت:

-سيدتي، هل تعلمين ان الكاتب احيانا مزور؟؟

-ربما مزور ذكي.. ووعاقل جدا..

-وهو كذاب احيانا؟

-نعم لكنه كذاب صادق جدا.

-انه يهذي، ويتلاعب بالكلمات.

-اجل.. اجل، يفعل ذلك بسبب روعة خياله.

-انت امراة جد صادقة وطيبة.

-لاتثق كثيرا بالمرأة.. لاتوجد امراة طيبة جدا جدا.

-هاها.. اعرف.. اعرف.. مع ذلك ننخدع نحن الرجال بمظاهرهن من الخارج.. هاها..

-هذا صحيح.. آه، يا استاذ احمد، نحن النساء احيانا عدم، حمقاوات.. حسنا فعلت ولم تتزوج..

-اجل.. هربت منه بطريقة شيطانية..

-كنت ذكيا.. ولكن كيف عشت من غير امرأة..؟

-العواطف المكبوتة على ضوء علم النفس لاتتلاشى ابدا.. انها تخزن في القلب وتبقى تحترق دون لهب، وبالتالي تؤدي الى الخطيئة..

-لا افهمك جيدا..

-تزورني عندما يبدأ اللهب اما صديقة، او عاهرة، او معجبة..

-وفي الستين من عمرك الاتشعر بالكآبة؟

-ان التقدم في العمر يا عزيزتي لايجلب امراض الشيخوخة حسب، بل حالة من الاكتئاب، والهلوسة، والوجوم. الشيخوخة عالم موجع..

-لكنك مازلت قويا، ووسيما، وحيويا.. في هذا العمر كيف ترى المرأة؟

-اوه.. اراها كخيال، كحلم.

-الم تحب امرأة واحدة ابدا؟

-بل انصافا، كنت من اجل الكتابة مصابا بمرض الانشغال في البحث عنهن.. كنت منهمكا بالاغواء، والاغراء معهن.

-يا الهي، اذاً عرفت الكثيرات منهن.

-لالالا.. على الورق يا عزيزتي، وفي الخيال، وفي الكتب.

اطلقت ضحكة حلوة، وهي، تربت على كتفي بحنان. ان جمال هذه المرأة الاربعينية يصدع شيئا رفيعا في المشاعر.. ان كل شيء حاليا، وقد اكون على خطأ، يوحي لي انها تمتلك مشاعر رقيقة، وصادقة، واحاسيس بلورية. ثمة نساء بسبب صفات معينة فيهن يمكن للانسان الحساس ان يرى شعاعا في داخلهن.

قالت: كم ساعة تجلس هنا؟

-ساعتان او اكثر.. اخذنا الحديث.. حان الوقت للعودة..

-هل تسمح لي ان ادعوك بعد اسبوع في مثل هذا اليوم مساء للعشاء؟

-لم لا.. لكن لي شرط واحد فقط.

-طلباتك امر..

-احتاج لأكثر من كأس من الويسكي، او العرق.

-طلب بسيط.. الآن اعطني يدك.

اعطيتها يدي، نهضنا معا، سرنا بامتداد الكورنيش، تأملنا النوارس وهي تتموج في المساء الشفيف تطلق زغاريدها في احتفالية تفهمها هي وحدها. قالت: ركنت سيارتي في تلك الفسحة، ساخذك انا الى بيتك.. متى تريدني ان اجيء لاخذك؟

في الثامنة.. ودعتني بحرارة. قلت مع نفسي وانا افتح الباب وادخل البيت، يقول كونفوشيوس: الشيخوخة تعني التحرر من الحيرة، وهذه الانسانة الرائعة جاءت من حيث لا ادري لتخلق لي الحيرة.. ثم ماذا! مرحبا بالحيرة..

* * *

ففي الليل اصبحت معتقلا رغما عني لشعور حار ولزج، وجوي عميق، واحاسيس غامضة مستبطنة، واحلام انسيابية لايمكن الامساك بها.. احلام، احلام راحت تتالي بطريقة احتدامية. امرأة في منتصف الاربعينيات هزتها محاضرتي، وزرعت شجاعة حادة فيها.. الهي، انها تمتلك نفس

النضارة الناعمة التي تتمتع بها العذراوات اليانعات، وتصر بحرارة على صداقة رجل ستيني.. انها تريد ان تحيا حياة مشحونة بالحياة معي انا.. تذكرت كلمات الروائي الياباني شاسيكو آندو (في شبابنا نحيا بأجسادنا، في مرحلة النضج بافكارنا، وفي الشيخوخة بعقولنا التي تنهمك في الاعداد الى الحياة القادمة).. مرحبا بالاحاسيس المشعة.

* * *

بعد اسبوع وفي اليوم والوقت جاءت. كانت مليئة بالبهجة، وعيناها تشتعلان ككرتين.. عينان واسعتان بياضهما بلون الثلج الجبلي.. جلست الى جانبها.. قبل ان تشغل المحرك طبعت قبلة صغيرة على خدي، ثم اردفتها بثانية اكثر حرارة، وما ان حركت السيارة طبعت قبلة ثالثة على عنقي.. قلت مداعبا: هل تؤمنين ان هناك انواع من القبل؟ اجابت لالا.. القبلة هي القبلة. اطلقت ضحكة حلوة وهي تقول: انت الاعزب، البعيد عن عالم النساء مثل الالماني نيتشه تفهم في انواع القبل، هاها.. لا اصدق.. قلت: يقول شاعر اسباني لايحضرني اسمه، القبل انواع.. هناك القبل الاوفيدية، والقبل السافوية، والقبل السماوية الاغريقية اللاتينية العذبة، وهناك قبل حرمتها محاكم التفتيش، والقبل المصطلية بلظى جهنم، والقبل التي تنهض في روح الراهب. ايه يا عزيزتي هناك قبل وقبل..

-حسنا و قبلاتي الثلاث كانت من اية نوع.

-اوه، كانت مزيجة من الاوفيدية، و السافوية، والسماوية

تجولنا لنصف ساعة في عدد من شوارع المدينة.. وصلنا البيت. جاءت خادمة سمراء جميلة تهرول على صوت بوق السيارة. بيت فخم، كل شيء ينم عن ثراء عريض، وذوق رفيع.. اخذتني الى صالون واسع تموج فيه رائحة عطر تريح الاعصاب. اثاث فخم، لوحات مطبوعة لفان كوخ، واخرى حقيقية لعطا صبري، وضياء العزاوي. ثمة مكتبة مليئة بكتب مجلدة.. جلست قبالتي على مبعدة عدة امتار. لا اعرف لماذا كنت مرتبكا قليلا ربما بسبب نظرات هذه المرأة الحالمة التي راحت تحدث حالة من الاغماء اللذيذ في داخلي. لقد اصبحت جريئة، حارة. قالت: لماذا انت ساهم، سارح؟ منظرك يوحي كما لو انك تستمع الى اصوات بعيدة جدا..

-لالا.. يا عزيزتي.. كنت لا اراديا افكر في الفرق بين الثراء والفقر..

-حقا! هاها.. ومالفرق بينهما في نظرك؟

-الثراء يوحي بثقة غريبة، اما الفقر، يالهي، بالتخاذل.

-حقا؟ لماذا؟

-لا اعرف بالضبط.. هكذا اشعر الآن..

-بل يجب ان تشعر العكس تماما.. انت الذي زلزلت افكاري، لست ثريا لكنك اكثر ثقة بالنفس مني، المتخاذلة الحقيقية هي انا.. انا التي ايقظت عقلها محاضرتك الرائعة. ثق انت اثرى مني بكثير.. اوه، الآن دعني احضر لك طلباتك.. اعرف انك تحب الخمر، وانك لاتنطلق، وهذه للمناسبة معلومة همسها في اذني صديق يعرف جوانب من اسرارك البريئة، لو لم تشرب ثلاث كؤوس وتستمع الى مقطوعات موسيقية دافئة.. قلت مع نفسي: حتما سأحتاج الى زمن لأعرف هذه المرأة، وان هي بسبب اعجابها الشديد بي تكشف نفسها لي ببراءة وحب شديدين..

غادرت غرفة الجلوس، وعادت بعد ربع ساعة تدفع عربة بلون الفضة عليها مواعين مليئة بصنوف الاكلات، والمازات، والمقبلات. قالت وهي تسلمني ويسكي: تصرف كما تشاء.. صببت لنفسي كأسا. اخذت حسوة. قالت بعد ان صبت لنفسها كأسا من شراب الفيرموث الحلو والمحلي بقليل من السكر: الا تعتقد انك مخيف بعض الشيء..

-نعم نعم..

-لماذا؟

-صدقيني من الافراط في الحياة. الحياة التي احسها واعيشها.. آه.. حياة اوسع من طاقاتي.. VITA FEMINA هاهاهاها.. هذه الكلمات للالماني نيتشه، تعني (الحياة امرأة)..

-الاتعتقد انك بحاجة الى هدنة مع نفسك؟ وتعيش معي هنا؟

-لالا.. اتعرفين ماذا يفعل الثراء؟

-ماذا؟

-حسنا، انه يخلق حالة من الابيقورية حتى عند الساذج فيجعله يعيش مثل الآلهة.. هاهاهاها.

آه.. لكم ابدو متناقضا احيانا

-لكن الثري لايعير اي اهتمام للقيم العظيمة! هكذا كان زوجي.. لم اره يوما يؤمن بقيمة انسانية عظيمة.

-اي وحق السماء انت على صواب..

-والثري العديم الثقافة يعيش كأحمق. كاد يأخذني في دوامات حماقاته..

اخذت عدة حسوات من الفيرموت واطلقت آهة حارة وهي تقول: كان زوجي يريدني ان اعيش بعقلية القطيع. لالا.. حياتي الوحيدة ساعيشها بتمرد. بهووس عاشقة مجنونة، وستكون انت، نعم

انت رباني. لقد سرق زوجي خمس عشرة سنة من شبابي في جو قطيعي.. لكن مازال ثمة متسع.. الحياة الحقيقية ليست بعدد السنوات! لالا. بل بالعمق، بالحب.. نهضت وجلست لصقي.. قبلتني وهي تردد بحرارة: هذه اوفيدية، وهذه سافوية، وهذه سماوية، وهذه اغريقية..

ان قوة كثيفة لذيذة، حيوية تنبعث من المراة الجميلة المتحررة، يستسلم الانسان لها مثل وهج مهيمن وينـدفع اليها بتلهف شديد كما لو قوة مغناطيسية تجذبه.. استرسلت: اسمعني يا عزيزي احمد لقد بدأت اميل لك بقوة. صدقني اذا امرتني ذات يوم ان افرض على نفسي التقشف القاسي، ان اتناول حبة رز واحدة في اليوم على طريقة بوذا، سافعل..

-لماذا؟

لانني بحاجة الى حبك.. بحاجة ان اكون معك.. لانني معك اكون في الآن.. الآن.. بلا ماض رمادي، ولا ذكريات اسيدية حارقة، تماما مثل حيوان سعيد. علمني تعذيب الجسد قهره، توتيره، تهيجيه.. علمني ان انتصر.. اريد ان اكون متفوقة.. اريد ان اقول لا في اصعب المواقف، وكذلك نعم في اخطر المواقف.

-حسنا.. حسنا.. الآن اسمعيني المزيد من الموسيقى الدافئة. تدفقت قطعة موسيقية مثيرة.

-قبل وفاة زوجك ماذا كنت تعلمين في هذا البيت الكبير!

-اعيش مثل سمكة الجيلي.

-سمكة الجيلي؟ لااعرف اي شيء عن هذه السمكة!

-سمكة جيلي البيطئة تعيش في اعماق البحار، وتتعلق ببعض الاعشاب البحرية في القاع وتظل هناك ملتصقة بها طيلة حياتها لاتتحرك بوصة واحدة.. هكذا كنت انا في هذا البيت.. اقرأ كل يوم لساعات، ارسم بين حين واخر، ويسخر مني زوجي ومن لوحاتي، او استمع الى الموسيقى، وانا للمناسبة شديدة الحب لكانتات الموسيقار باخ، واكتب رسائل الى شقيقتي التي تعيش مع زوجها السفير في اوغندا في افريقيا، او اتجول مع خادمتي الطيبة التي ستتزوج قريبا..

صببت كأسا ثانية. نهضت، اطلقت آهة حارة وراحت تذرع الصالون بخطوات قصيرة، وتأخذ بين حين وآخر رشفة من سائل الفيرموث.. تأملتها بعمق وهي تمشي.. ثمة وجوه، واجساد لايمكن ان تكشف عن داخل اصحابها وهي في حالة سكون، بل في الحركة.. محاضرتي التي قرأتها وبعد الاستماع اليها خلقت عندها احلام، ومشاريع كثيرة راحت تميس في رأسها كما تميس سنابل القمح في الحقل الساكن وهي تعرض لي جوانب من مشاريعها، وحبها، وقلبها بطواعية.. انها تريد ان تبدأ معي غرام

ربيع جديد، تذكرني بغراميات مبدعين عظام بدأوا الحب العنيف بعد الستينات من اعمارهم مثل جوته، غويا، بيكاسو، هوغو.. يا الهي، ترى كيف ستخب بنا الايام معا؟؟؟ بماذا سأشعر معها؟ عشاق الحياة يقولون: اعطوا لنا مزيدا من الحياة الحقيقية، والبهجة على السنين.. لا.. لن ادعها بعد اليوم ان تكون سمكة الجيلي.. واحاول ان اخفف ما استطيع تهجدات قلب رائع يعتصره الحزن، وتأكله التعاسة.. قلت لها اسميك بعد الآن -جيلي- اجابت من خلال ابتسامة عذبة:

-جيلي.. جيلي.. كنت فعلا سمكة جيلي، وانت جئت لتحررني من الاعشاب التي طوتني.. قالت هذه الكلمات برقة شديدة، وترف في عينيها اللوزيتين نغمة رقيقة من النداءات الحارة.. صببت لنفسي كأسا ثالثة وصبت هي الاخرى كأسا من الفيرموث ذات الرائحة الطيبة الشبيهة برائحة الخوخ الناضج. اشرت لها ان تجلس بجانبي. لبت طلبي فورا.. استعذبت كثيرا المقطوعة الموسيقية الجديدة، والصمت الذي راح يلف البيت وهذا الجانب من المدينة، ورائحة العطر الذي لا اعرف له اسما ظلت تفوح من قميص جيلي.. جلست لصقي تماما. كانت اضواء مصابيح الثريا التي تتدلى من السقف ترسم على وجهها الجميل امارات حانية.. مشطت باصابعي شعرها القصير الناعم مرات عديدة.. التفتت الي وابتسمت في هيام وذهول.. كانت النشوة تفيض في كل بوصة من جسدها.. رفعت يدها، وارادت ان تتكلم غير ان اصابعها ارتفعت ونامت على شفتيها. قلت: هل كنت تريدين ان تقولي شيئا؟

-لالا.. انني سعيدة وانا ارنو اليك بتلهف تماما كما كنت ارنو اليك بحرارة وانت تلقي محاضرتك الرائعة عن بطلة لورنس..

. ركزت بصري على عينيها، ياالهي، اهما نجمان.. هما كذلك. انهما جوهرتان تلمعان، وتضيئان سماء روحي..

-احمد، انني غير مصدقة نفسي وانا متكئة عليك.. فجأة اطلقت ضحكة غريبة متهورة بل هستيرية سرعان ما انقلبت الى بكاء حار وعانقتني بحرارة وراحت تختض وهي تشهق.. تركتها تبكي بحرية، واكتفيت بتمشيط شعرها بأصابعي.. قالت من خلال شهقات سريعة: كم انت تسمو بي. كلمني.. اسمعني كلماتك الشعرية القوية.. لقد هربت اليك. لاتدع عواطفي ان تخونني.. لالا.. ان حدسي الانثوي لن يخونني، ابدا.. ابدا.. انت انسان رائع.. وراحت تمطر وجهي، وشفتي بقبلات نارية وهي تردد: ان سعادتنا نحن النساء يا احمد تأتي من الرجال الحقيقيين. ترى من اين تأتي سعادة الرجال؟؟ قلت ملاطفا: تأتي من انفسهم.

* * *

تناولت وجبة عشاء جيدة اثقلت سوية مع كؤوس الويسكي جفوني. قلت: جيلي انا الآن بحاجة لأكثر من ساعتين نوم عميق.. قالت: اعرف.. اعطني يدك.. ثمة غرفة صغيرة و جميلة فيها سرير مريح تستطيع ان تنام والغرفة من الآن لك تستطيع ان تستخدمها متى تشاء.. كانت فعلا غرفة نوم صغيرة ارضيتها مفروشة بسجاد نقش عليه صورة فتاة نصف عارية تعزف على العود وثمة زنجي يحمل بيديه صينية مليئة بأنواع الفواكه ويحدق بتلهف الى الفتاة، اشارت الى سرير واسع زينته وسادتان بلون الحليب.. وثمة مرآة بأطار مذهب رأيت فيها وجهي محمرا من فرط الشرب. رتبت لي الوسادة وغطتني ببطانية ناعمة وانسحبت على رؤوس اصابعها، واستسلمت لنوم هانيء وعميق.. بعد ثلاث ساعات من النوم العميق افقت ووجدتها عارية لصقي تحت البطانية. عانقتني وقبلتني بحرارة وهي تقول اثر كل قبلة: هذه اوفيدية، وهذه سافوية.. قبلتها انا الآخر بحرارة، وبعد ان مارسنا الحب بحرارة قالت بصوت دافئ: احبك.. احبك الى درجة غير مستعدة ان اتنازل عن هم واحد مهما يكن موجعا، حادا، حارقا.. اتقبل كل انواع العذاب شرط ان تكون انت مصدره.

قلت وانا امرر يدي فوق جلد بطنها الذي بنعومة المخمل، وفوق نهديها السائبين: اوليس كل هذا يشبه الحلم.. كيف تلاحقت هذه الاحداث السينمائية.. وتدفقت قصيدة الاسباني رفائيك البرتي في ذهني ورحت اردها وانا اعصر برفق نهدها:

ايها الحب الغامض، الصامت، المتكتم

ايها الواضح في العتمة.. ايها الحب

يا حبا لايعرف السكينة..

نهضت جيلي برشاقة ضبية وفتحت مصباحا كامد الضوء، ارتدت بيجامة من الحرير الازرق، ثم اشعل مصابيح الغرفة كلها. نظرت الى شعرها الكحلي القصير الناعم. الى كتفيها العاريتين المستديرتين، وانا اردد مع نفسي: تعملت في علم النفس ان مامن فعل يكون لا اراديا.. هل حقا هذا الاندفاع من امرأة ناضجة عاطفيا، ومثقفة وثرية، ارادية؟.. قلت: جيلي. اجابتني بهمس مثل المخمور: نعم.. نعم..

-اتعرفين انك لم تنمي في الرحم.

-هاهاهاها.. واين عساني نموت يا حبيبي!

ويشبهني فكل شيء فيك يدل على انك مثل افروديت ولدت في محارة كبيرة. كما يولد اللؤلؤ.. ولهذا انك لؤلؤة لا طبيعية.

-لكم تجيد من استعمال الكلمات بروعة يا عزيزي. انت فعلا فنان تنميق الكلمات..

-لاجلك وفي هذه العمر اطمح المستحيل.

-لكن المستحيل صعب.

-بل لن اتاخر عن الفضاء الشمس من اجلك.

-ماذا التقول بالذات؟

-المستحيل يا عزيزتي.

-معك تبدأ مغامرتي.. قناعتي.. ارادتي.. كل شيء معك حاليا، وغدا. شيء اخير، عليك ان تحترم ارادتي كما احترم ارادتك.

-ارادتك مقدسة ياحبيبي.

-سأبقى عاشقة كل شيء فيك.

-لكن حذار..

-حذار من ماذا؟

-من ان تكوني عبدة..

-لن تعرف لاقوة ارادتي، ولا صلابتي عند الضرورة.

* * *

رحنا معظم الليالي نخرج في نزهة بسيارتها.

انقطعت عن زيارتي قرابة اسبوع. حضرت فجأة الى البيت كما تفعل عادة لأنها تعرف انني احب ان اباغت. كانت متعبة وثمة انتفاخ تحت عينيها، ونظراتها ذابلة وبشرتها اللاهثة البياض بلون العاج.. قلت: ماذا حدث يا عزيزتي. اجابتني بصوت هادىء: قبل ايام هاجت علي كليتي ورأيت الموت الحقيقي، وكنت لا اراديا اصرخ باسمك.. كان الما خرافيا ذاك الذي هاجمني.. قلت: اذهبي الى البيت وارتاحي.. اجابتني بصوت دامع: لالالا.. معك ارتاح اكثر وانسى نفسي. لا عليك.. كان الانفعال يمزق صوتها، وثمة الم ابكم في عينيها.. قبلتها فوق خدها عدة مرات.. ابتسمت وعانقتني وهي تقول: لاحظ قبلة وعناق، وعدة كلمات. ياالهي لم هذه الاشياء الصغيرة تصعد عندنا هذا القدر من الراحة النفسية والحب..

-طبعا يا عزيزتي.. انا الآخر بعد قلق شديد عليك راحت الآن تجتاحني ومضات من الفرح تشيع حالة من الطمأنينة اللذيذة في اعماقي.. بعد ايام استرجعت كامل صحتها. خرجنا كالعادة للنزهة، لاحظت انها بدأت تسوق بتهور. قلت: هل ثمة ضرورة لهذه السرعة الجنونية.

-هذه الايام عندما اشعر بفرح اتهور. لقد اشعت قبل قليل ونحن في البيت عاصفة من العواطف الحارة، والنزق الجنسي في.. صدقني الآن، الآن لو مت لما ندمت لحيظة.. ثمة ساعات يا عزيزي تشعر كما لو تتجمع فيها افراح سنوات عديدة.. هل تفهمني؟ مارأيك ان نموت معا هذه الليلة؟؟ او الآن!

اوقفت السيارة. كنا خارج المدينة.. اضاءت المصباح في سقف السيارة لترى وقع كلماتها في عيني ووجهي. كان وجهها يضج بفرح جنوني بل كل شيء فيها كأنسانة متأججة يلتمع برجاء بهيج للقيام بمغامرة جنونية وانتحارية.. قالت بصوت فيه رنه من السخرية اللذيذة: اراك خائفا!..

قلت بصوت بارد: اتعرفين ماالفرق بيني وبينك في هكذا مواقف؟

-ماذا؟

-في هكذا مواقف تتصرفين انت بقوة اقوى انواع المشاعر مثل بطلة لورنس عندما احرقها الهنود الحمر، ولم تطلق آهة واحدة.. اما انا فأكثر حقائقي التهابا تبقى ساكنة.. اجل يا جيلي، ان الفرح شيء قاس ووحشي احيانا.

-ربما.. ربما.. لكن مارأيك ان نموت معا؟ اريد ان اصدم السيارة بعمود كهرباء، او بجدار..

-افعلي مايحلو لك.

وامطرت وجهي بقبلات مؤكدة قبلة اثره قبلة، هذه قبل سماوية. شعرت بملوحة دموعها على اسلة لساني، لااعرف لماذا كانت تبكي بصمت..

* * *

بعد مضي اكثر من سنة على صداقتنا، وحبنا، و مشاعرنا التي راحت تتمتن كل يوم على نحو درامي، ذات مساء كنا في السرير، قالت بعد ان تهيجت:

-اعترف.. اجل اعترف انك فعلا تجيد قراءة الجسد.

-من خلال انفعال جمالي. اليس كذلك؟

-هنا تكمن روعتك كرجل، ولابد ان اعترف انك شهوي غير مبتذل.

-كيف؟

-يدك.. يدك، ياالهي، خبيرة على نحو غريب.

-خبيرة بماذا؟؟

-انها تعرف بذكاء جغرافية ايروسيتي..

اضاءت كعادتها عندما نتغازل ضوء خافتا بلون الكرز. تأملت وجهها المشرق الملتهب بالحب والشهوة والفرح. منذ سنة وانا المس في هذه المرأة الجرأة، والإقدام، والصدق الشديد مع النفس ومعي، والتماسك المتين في الاعصاب، هذه الانسانة التي عاشت ثلاثة عقود من حياتها مثل سمكة جيلي في كنف زوج ثري وفاشل، وتغيرت عبر واحدة من محاضراتي وافكاري تذكرني بالمتصوف الالماني (يعقوب بوخمه) الذي قال (رأيت في دقائق منظرا غير كل حياتي الى الأبد). وهذه الانسانة اصبحت عالما غريبا. لقد اصبحت صلبة مثل ماسة معقولة، وحرة في قرارتها على نحو مذهل.. ثمة نساء قليلات يمكن ان يقتنع بهن العقل المتنور كشيء مطلق.. هذه المرأة فعلا لاتصلح للزواج، لأنها تذهب من اجل حب حقيقي، او مغامرة فكرية، او روحية، او من اجل البحث عن مجهول مثير تذهب كل مذهب.. والغريب جدا، انها تبدو للوهلة الاولى هادئة، باردة، متحفظة، لكنها في الحقيقة مثل نساء دستويفسكي تنفجر تأججا، حماسة، عنفا، نزقا، بل وعدما.. لم اعرف في حياتي امرأة الا وتحب الاستحواذ على الرجل، والحب لنفسها وبطريقة من الانانية المقيتة، وتحاول ان تمتلكه الى درجة تفقده حريته، ولاتريده ان يعرف اية امرأة في الدنيا سواها، وتريد ان تتصرف مثل ملكة النحل التي يعتمد عليها الجميع.. آه، جيلي وحدها بعيدة جدا عن هذه الصفات بل وتحتقرها. سنة كاملة وانا اعيش مع حواس مرحة.. ولأول مرة عرفت السعادة مع المرأة..

* * *

غابت جيلي اكثر من شهر، وعبثا حاولت ان اعرف اين هي، سيما وان خادمتها السمراء قد تزوجت ورحلت الى مدينة في الجنوب.. ولأنني ادمنت عليها بقوة اصبت لا اراديا بكآبة وحزن لزجين. فجأة ظهرت مثل شبح.. كان وهج جمالها يرعش القلب ويضبب البصر.. تجولنا في المدينة. اعطتني رسالة ورجتني بحرارة ان اقرأها في البيت. وضعت الرسالة في جيبي. قالت:

-احمد، ترى متى تعتقد تكون حرية الروح ممكنة تماما..

-لم هذا السؤال الصعب يا جيلي! بصراحة لااعرف لكن اتصور عند التخلي جذريا عن كل سلطان زمني.

-احسنت.. احسنت.. اذا انت تؤمن ان الحب النقي جدا يتوافق مع الحرية.

-اجل.. سيما الحب الحر.. بين البشر..

قبلتني بهستيرية مرات عديدة وهي تطلق بين قبلة واخرى: هذه اوفيديه، سافوية، سماوية، اغريقية، واخيرا لنخترع قبلة كركوكية. وذاق لساني للمرة الثانية منذ ان عرفتها قبل سنة ملوحة دموعها. اعطتني يدها التي لدهشتي كانت ترتعش.. نزلت من السيارة، وانطلقت هي بسرعة مجنونة.

* * *

فتحت الرسالة. وجدت في المظروف صكا بمبلغ كبير، والرسالة تقول:

"حبيبي احمد العطار. ذات مرة سألتك ككاتب ماذا تريد وتتمنى للإنسان في المطاف الاخير، اجبتني: الانتصار.. الانتصار المطلق على القوى المطلقة. وانا كأنسانة مطلقة ومنتصرة راحلة الى مكان مجهول في افريقيا. بعد ان ابقى مع اختي في اوغندا عدة ايام من المحتمل جدا اذهب بعيدا مثل بطلة لورنس بعيدا الى سراديب غابات افريقيا لاعيش مع واحدة من القبائل، مع القرود والافاعي، او مع زنجي جميل.. راحلة انا مثل الاوز الرمادي قبل ان يتعاظم سيطرتك علي، او تتعاظم سيطرتي عليك.. لقد كان الشاعر الانكليزي الجميل شيللي على صواب عندما قال (ان السيطرة مثل الوباء الجارف تلوث كل مايلمسه) يا حبيبي احمد وداعا".

تنهدت بعمق وبكيت بحرارة. نهضت مثل السكران. ازحت ستارة النافذة. رأيت غيوما قطنية تتحرك بايقاع احتفالي بطيء في السماء اللازوردية، وهي، تتجول تحت شمس عسلية لصباح خريفي.. مر سرب من الاوز الرمادي في تشكيلة هندسية.. ترى الى اين يذهب هذا السرب.. الى افريقيا!

* * *

بعد ذهاب جيلي الابدي بعدة اشهر، ورغم برودة الجو، ذهبت لاقضي نصف ساعة على كتف (خاصة صوي) عبثا احلم مثل رومانسي ان ارى جيلي مرة اخرى.. من يدري قد تأتي كشبح، كحلم، كطيف يرتفع من النهر، او تطل من القلعة مثل بجعة اسطورية وتطير بأتجاهي. من فرط تفكيري بها رأيتها كما نرى اللامعقول في الاحلام.. آه، الاحلام، الاحلام مملكة اللامنطق.. فجأة وقفت امامي. كانت داكنة السمرة، بل اميل للسواد. قالت: جئت لاقدم لك رقصة واغنية افريقية جميلة، يغنيها الرجال في الحفلات على ايقاع الراقصات. وراحت تغني:

هي ممتلئة مثل القمح

هي عطرة مثل العشب الجديد

هي ترقص مثل الشجرة

هي تهتز مثل الاوراك الجديدة.

فجأة اختفت.. يالهي بصفة لامنطقية عرفتها، وبصفة لامنطقية هجرتني كما هجرت بطلة لورنس.. لكنني خلال اكثر من ستين سنة من عمري لأول مرة سنة واحدة عشت كسرة من الحياة الحافلة، والضاجة المليئة بالفرح بعد ان سورني هذا الزمن الخؤون بعسر غريب..

احل

رحلت

واخذت

معها ازاهير روحي.

ذهبت الى خارطة العالم المعلقة على جدار غرفتي ورحت بنظرات مضببة ابحث عن اوغندا.

شباط ١٩٩٩

*مقطع من قصيدة للشاعر الكولبي (گار ثيلاسودي بيكا) توفي في زهرة شبابه واثر وقوع حجر على رأسه اثناء الحرب.

الحذاء

قصة: فرهاد شاكلي

ترجمة وتقديم: جلال زنكابادي

ولد الشاعر، المترجم، والباحث فرهاد شاكلي عام ١٩٥١ في قرية شاكه ل/ قضاء كفري/محافظة كركوك، وقد اكمل مرحلة دراسته الإبتدائية في قريتهم، ومرحلتي دراسته المتوسطة والثانوية في كفري، واستكمل دراسته الجامعية ببغداد، ثم نال درجة الماجستير في السويد، حيث يقيم هنالك قرابة ثلاثة عقود، ويدرّس في جامعة اوبسالا منذ سنوات عديدة...

يعد فرهاد شاكلي مع لطيف هلمت من أوائل المجددين في حركة الشعرالكردي الحديث بعد (المرحلة الكورانية)منذ أواخرستينيات القرن الماضي...ولقد أصدر منذ ١٩٧٣ باللغتين الكردية والسويدية ست مجموعات شعرية، وحظيت العشرات من قصائده بالترجمة إلى عدة لغات :الانكليزية، السويدية، العربية، الفارسية، والتركية... وهو مترجم بين اللغات: الكردية، السويدية، الانكليزية، العربية، والفارسية، وقد ترجم خمسة كتب، كما أنه صحافي ايضاً، فضلاً عن كونه باحثاً؛ إذ نشرالعديد من بحوثه ودراساته الأدبية باللغات:الكردية، الإنكليزية، والسويدية، منها كتاباه: (الكوردايتي في مم وزين خاني)

و (النثر الفني الكردي)اللذان ترجما إلى اللغتين السويدية والتركية.

ولقد جرّب شاكلي قلمه في مضمار كتابة القصة القصيرة؛فحالفه النجاح في بضع منها، وهي مجموعته(رائحة الظلام)باللغة الكردية، والتي صدرت طبعتها الأولى عام١٩٧٧في ستوكهولم، وطبعتها الثانية في١٩٩٩بأربيل، ومنها هذه القصة...

****

ربما يكون كلامي مدعاة للعجب!إن قلت أن أولى ذكرياتي تبدأ بالحذاء!...

قد يتذكر الكثيرون الحادثة الأولى أو الذكرى الأولى في حياتهم، إلا أنني لم أسمع البتة من أحد، أنه إستطاع أن يتذكر بالتمام وبدقة أولى ذكريات حياته.

أحياناً وأنت تفكر في مجرى حياتك؛تتذكر مجموعة حوادث تعود كل واحدة إلى فترة خاصة من عمرك ..بعضها ليس قديماً جداً، بل يعود إلى السنوات الثلاث- الأربع الماضية، وبعضها الآخر أقدم من ذلك، وإذا إستغرقت في التفكير، وتمعنت، وعدت القهقرى أكثر؛ستجد حوادث أخرى تتلوها...؛فارجع إلى الوراء ...إرجع..إرجع...ستصل فجأة إلى حد، تصل إلى حائط، حيث تتيقن من أنك لن تتذكر أيّ شيء آخر مابعده...أجل ستصل إلى فترة أو حادثة أو لحظة، لاتتذكر إن كنت موجوداً من قبل ..لاتتذكر إن كنت قد عشت ماقبلها ...جليّ أنك كنت موجوداً بالفعل وعشت قبل تلك اللحظة، لكن دماغك لايحتوي أيّ شيء ممّا قبلها ...إن أول شيء يحمله دماغك، أو لنقل آخر شيء، قد تصله إن عدت القهقرى، حتى لو لم يكن شيئاً عجيباً، بل ولا يبتديء من صباح يوم محدد...ومع ذلك أعتقدأنه سيكون ذا رائحة ونكهة ولذة خاصة وحلوة...وأنا بدوري أتذكر الآن حشداً من أحداث ووقائع طفولتي، إلا أن أقدمها يتعلق بالحذاء!فقد إشتروا لي زوج حذاء أحمر وألبسوني إياه، وقالوا:- هيّا أركض ...ولا أتذكر الآن هل ركضت أم لا..أجل لاأتذكر أكثر من ذلك ...لكن لأقل أيضاً كلما تتراء تلك الواقعة أمام عيني؛لاأشهد المحيطين بي فحسب، بل وأشهد نفسي أيضاً!كأنما شهدت الواقعة بعينيّ امريء آخر!

إن مسألة الحذاء ذات أهمية بالغة..ربـما ثمة من يمكنه العيش بدون حذاء، لكنما الأمر ليس هيّناً!فكلنا بحاجة ماسة إلى الحذاء!فللحذاء في الحقيقة دور مهم جداً في الحياة ... غير أن العجب العجاب هو أن الناس ينظرون إليه باستعلاء؛فقد تلقى أحدهم يقول مستخفّاً بشخص :- من يكون مثل هذا الحذاء؟! لا أحسبه حتى فردة حذاء! أضعه تحت حذائي! أدوسه بحذائي! ألبَسُه، لا تعر له أي اهتمام !

والمزيد من هذه العبارات!وطالما ينعتون الجاهل بالحافي، وغالباً مايقولون عندنا:- (العرب الحفاة!) عند الحديث عن العرب؛ربما لأن عرب البوادي ماكانوا يلبسون الأحذية، وإلاّ فهم الآن ليسوا بحفاة، بل ما أكثر أحذيتهم وما أجود أكثرها!!

يقيناً إن كل واحد منا يتذكر حشداً من الحوادث والوقائع المتعلقة بالأحذية ..وأنا الآن لا أتذكر كم زوجاً من الأحذية إستهلكت، فهل ثمة من يتذكر شيئاً كهذا ؟ولم لا؟ هنالك الكثيرون يتذكرون أنهم قد لبسوا كذا حذاءً في كذا يوم، قبل عشر أو إثنتي عشرة سنة، ولا تستبعد الأمر؛فأنا بالذات أتذكر وقائع من هذا القبيل!

في صيف العام الماضي ..لا ليس العام الماضي؛فقد أضحى ما قبل الماضي، كنا نشاهد فلماً رائعاً على شاشة التلفزيزن.كان الفلم عن حذاء، ولا أكتمكم سراً؛إذ قلما يقدم تلفزيون هذا البلد فلماً رائعا إلاّ أنني حينما شاهدت ذلك الحذاء، لا، لأقل فلم الحذاء؛تذكرت العديد من الأشياء العجيبة.كانت قصة الفلم عن طفل إيراني مهووس بالحذاء، ولعبة الأحذية!إذ كان ينام ويصحو مأخوذاً بخيال الأحذية، بل ويعيش بخيال الأحذية!القدكان قوندره باز (متقندرا)باللغة الكردية!

قبل اربع سنوات كنت قد حللت تواً في هامبورك.كان لي زوج حذاء عالي الكعب، كنت قد حصلت عليه في بيروت من قبل؛حيث تبادلنا الأحذية أنا وقائد شيوعي؛فقفد أعطاني حذاءه العالي الكعب وأعطيته حذائي الضيق على قدمي..وإذا بحذاء القائد الشيوعي ذي الكعب العالي يصبح وبالاً عليّ عند وصولي الى هامبورك ..فقد تورطت معه، وأصبحت في مأزق؛اذ ما كنت اخطو ثلاثين او اربعين خطوة، إلاّ وكنت مضطراً أن انحني وأسحب جوربيّ المنزلقين المتراكمين على أصابع قدميّ ..وهكذا دواليك.. وهلمّ بنا جرّاً ! قلت لنفسي قد تكون جواربي فضفاضة وملساء ؛فلأستبدلها بجوارب جديدة..إنما هيهات ..دون جدوى...فالذنب لم يكن ذنب الجوارب البريئة! وانما ذنب حذاء القائد الشيوعي عالي الكعب!

في عام الإنتكاسة، كنا نسير من(جومان)نحو(ماوت)، (شاربازير)و(بينجوين) كنا نريد أن نقاوم ولا نستسلم. لم نكن كثيرين، وإنما نحو خمسة عشر بيشمركه.ويومها أيضاً ملأ الحذاء كبدي قيحاً وصديداً ! إذ كنت أحتذي زوجاً من الأحذية المطاطية؛فتفقعت قدماي ...كنا نسرع في المشي وبعجالة ومع ذلك كنت افجر الفقاقيع في كل إستراحة.وكان الألم الشديد يكاد أن يجنني؛كلما هبت الريح الباردة ومست قدمي ...ولا يمكن أن يتصور ذلك الألم إلاّ من كابده...ولم يطل ذلك أكثر من إثني عشر يوماً، وإلاّ ماالذي كنت سأفعله فيما لو كنا سنقاوم وقدماي على تلكم الحالة من الفقاقيع والجروح ؟!

ولكن الأمر كان مختلفاً في كردستان تركيا؛فقد كنا نحو اربعين بيشمركه، وكنا نفتقر إلى الأحذية الجديدة؛فكنت أستبدل حذائي في كل بضعة أيام، ولم تكن قدماي تتفقعان.وقد طلب مني(قاسم)أن نتابدل الأحذية.وكان يحتذي زوج حذاء مطاطي أبيض، ويتصوّر حذائي جديداً ومتيناً، فلم ألبّ ماإبتغى، وبعد إفتراقنا تأثرت كثيراً، وقلت ربما زعل مني ..إلاّ أن حذائي إهترأ بعد يومين فقط، وعندها قلت حسناً فعلت.حين لم أعطه لقاسم، وإلاّ كان سيتورط معه. ..ثم لم ألتق قاسماً من بعد.وأظن أنهم قد طبعوا بعد سنة ملصقاً يضم صور الشهداء، وما أن لمحت صورة قاسم؛حتى تذكرت فوراً موضوع الحذاء.

على أيَ حال...ألوضع أفضل هناك الآن؛إذ يمكنك أن تحتذي زوج أحذية طوال العام.لكنما الأمر هنا مختلف؛فللصيف حذاؤه وللربيع والخريف أحذيتهما !ولست أضيق ذرعاً هنا إلاّ بعجائزهم المتصابيات، المدللات اللواتي تجاوزن كل الحدود؛حيث يحتذين مع كلّ زيّ حذاءاً خاصاً!

ثم أن للزفاف حذاءه وللعزاء وللحداد حذاءه!

كان أستاذنا في مادة القواعد ذكياًوصموتاً، وكان يجيد خمس لغات كبيرة وتسع لغات صغيرة، وكان كلما يدخل الصف شتاءاً؛يحتذ زوج حذاء مطاطي أسود فوق حذائه الأصلي...ياله من طابق فوق طابق!! أمّا لماذا؟ فلست أدرك كنه ذلك حتى الآن...لربما يتعلق الأمر بالظروف الطبقية للبلد!

في مقدور المرء أن يستطرد في الحديث عن الأحذية، ويتطرق إلى المزيد من الأمور الأخرى أو يقرنها بها؛حتى لو كان الحذاء بدون قياطين، فمثلاً:الحذاء والغرام، الحذاء والسيكولوجيا، الحذاء والتاريخ، الحذاء وقواعد اللغة..!

وهنا أتذكر حين كنت في حدود السابعة عشر من عمري، كنت أحتذي زوجاً من الأحذية ذات الرقبة الطويلة، وكنت أتردد آنذاك على بيت عائلة من معارفنا لها أربع بنات هادئات ظاهرياً، ولكنهن لعوبات ووقحات في الحقيقة!وحدث ذات مرة أن حملت احداهن حذائي لتنحيه جانباً، إذا بها تقول :-ماهذا الحذاء الطويل الرقبة، الذي تحتذيه؟فكان أن خجلت إلى حدّ لم أجرؤ لاحقاً في إرتياد ذلك المكان! لقد خذلني ذاك الحذاء الأغبر وضيّع عليّ حتى فرصة التمتع برؤيتهن!لم تكن المسألة ذات أهمية تذكر؛ربما كان الحذاء أطول من قدمي بسنتيمتر أو سنتيمترين، لكنني فسرت الأمور آنذاك بصورة أدق مما كان ينبغي...ولقد حدث غير مرّة أن إلتقيت من كان نداً ينافس الرجال الكبار؛في حين كان يحتذي حذاءاً صغيراً ومتواضعاً مدعاةً لخجلي بدلاً عنه!

ذات مّرة كنت في مقر جريدة حزب شيوعي، حيث قصدته زائراً أحد أصدقائي الشعراء؛فالتقيت مـلاّ من قادتهم في كردستان، وكان حزبهم يومذاك متحالفاً مع نظام بغداد وتاركاً قفاه للجبل!متحججاً(والعهدة عليه)أن كردستان قد إستحالت وكراً للتهريب وسوقاً لبيع الأقمشة والأحذية والزيوت الإيرانيةوغيرها من البضائع ، التي كانت في منظور الشيوعيين رجعية! وهكذا سرعان ما ثار النقاش والجدال بيننا بعد تبادلنا التحية، وكنت أثناء النقاش أركّز نظري على الكفش الملّي(الحذاء الوطني الإيراني)الذي يحتذيه الملاّ! فقد كانت قدماه صغيرتين؛بحيث تستلفتان النظر وهما في الكفش الملّي، بل ولا تنسجمان البتة مع ضخامة رأس الملاّ الشيوعي وهيبته!!

سوللنتونا/كانوناالأول١٩٨١

(رؤيا الملك) او ماندانا و ستافروب

(دراسة اسلوبية)

أ. م. د. فاضل عبود التميمي

جامعة ديالى/ كلية التربية

مقدمة:

تسعى هذه الدراسة الى تحليل مسرحية الكاتب العراقي(محيي الدين زنكنه)(١)، الموسومة بـ(رؤيا الملك)(٢)، اسلوبيا، بالكشف عن مستوياتها النصية، وتقديم دلالات ما خلف المتن بوصفها نصا ادبيا قابلا للقراءة، والتاويل، والتمثيل.

يمكن تعريف الاسلوب بانه:((محصلة مجموعة من الاختيارات المقصودة بين عناصر اللغة القابلة للتبادل))(٣)، وهذا يعني ان نص المسرحية سياق حامل لاسلوبها المتشكل على وفق مبدئي الاختيار :اختيار الالفاظ الدالة على موضوع ما في لغة تسمح عادة للدارس ان يبحث في مستوياتها، ويستنطق دلالاتها، ويكشف عن منعطفاتها، وتجلياتها... وصولا الى تحديد طبيعة اسلوبها المفضي الى الاتصال بالانسان بوصفه متلقيا واعيا...، والتأليف الذي يقوم على بناء النص، شكلا، ومضمونا...

لغة المسرحية تنتمي الى مستوى الفصيح الذي عرفت به كتابات الكاتب، فمحيي الدين زنكنة اختار بمحض حريته طريقة(الكتابة) الى قرائه، وهي طريقة متميزة بسبب جمالياتها، ومباهج انفتاحها على القارئ، فمنذ(بواكيره)(٤)، سعى محيي الدين زنكنة الى كتابة نص مكتمل الاداة، والرؤى، وليس هذا بالشي الكثير على انسان تفتحت موهبته على حب العربية وادابها، فسما بها مبدعا قصصيا، وكاتبا روائيا، ومسرحيا، زاد من تمكنه فيها تخصصه الجامعي، فضلا عن تدريسه اياها حينا من الزمن(٥).

تنهض المسرحية على دعائم ادبية تجاوزت صيغة(الواقعة): التي تشمل كل بنية لغوية تلفت نظر القارئ؛ بسبب ظهورها لتمارس تاثيرا من نوع ما.. الى صيغة(الظاهرة) التي تتشكل بسبب التكرار الدلالي للواقعة في النص نفسه(٦)، ولهذا سنجد

المسرحية تستجيب بشكل طيع لمبادئ التحليل الاسلوبي التي تتمثل- هنا- في المستويات الاتية:

١- المستوى الصوتي:

يسعى هذا المبحث الى الانفتاح على المستوى الصوتي الذي يشكل مجموعة من الظواهر الايقاعية التي تميزت بها المسرحية...

والايقاع:((حركة غير مرئية تظهر بتوازيات داخل النص(...) تظهرها القراءة))(١)، او فن الالقاء، وهو نتاج فعل التصويت، والتصميت، والحذف، والتنقيط، والسجع، والتقطيع، والتكرار في النص المسرحي.

والايقاع جزء من البناء العام للنص الادبي، له فاعلية تسهم في تقديم الدلالة تقديما منظما يربط بين مقتضيات(الاحوال) و طبيعة(الاقوال)... بمعنى اخر: ان دراسة المستوى الصوتي هنا تحليل لطبيعة اسلوب النص المتشكل من مجموعة من الايقاعات السائدة في لغة النثر... وقد تمكنت الدراسة من حصر ايقاعات المسرحية في الاتي من الفقر وقد رتبت تبعا لتكرر انساقها في النص.

أ- ايقاع التكرار:

يؤدي التكرار في النثر كما في الشعر اثرا مهما في تقديم المعنى(٢)، وهو في المسرحية يتفاوت بين تكرار كلمة بعينها، او تكرار فكرة معينة.

تكررت كلمة(الانتصار) في نص المسرحية على لسان الملك مرتين ص٩، وهو يخاطب الملكة، اشارة منه الى انتصاره على قيصر روما... قد فعلت هذه الكلمة في مخيلة الملك فعلا مؤثرا حاول من خلاله ان يبدو منتصرا ابدا، وفعل الانتصار عنده: ان يكون الاعلى دائما، والملوك المسلطون على رقاب الناس

بلا انتصارات أعمدة من خشب!، ولان خطاب الملك الى الملكة هنا خطاب انتصار اعتمد مبدأ تكرار الكلمة لاهمية ما فيها من دلالة ، والكلمة نفسها قادت الى تكرار كلمات اخر لها علاقة بالانتصار مثل كلمة(القيصر) الذي وقع علية فعل الانتصار، وكلمة(المغرور) الصفة التي اطلقها الملك على غريمه الخاسر لتخلقا ايقاعا احتفاليا يشي باهمية الملك ومملكته.

وتكرار المفردة الواحدة يلون عادة خطاب(الملكة)، فهي ازاء فعل اقناعي يعتمد التكرار قبالة ملك يصعب اختراق قناعاته، وتغييرها، والتكرار وسيلتها المهمة لتهوين الامور، وتقليل شدة توتر نفسية الملك، فهي كررت(اضغاث احلام) عندما حاولت تاويل تفسير(الرؤيا) لصالح الملك، وليس لتخويفه، وتخريب مملكته ص١٣... لعل هذا يقع في باب مداراة الزوج، ومنع القلق من التسرب الى مضجعه، فالملكة هنا صانعة لايقاع خاص يمكن تسميته بايقاع التغيير.

وتكررت عبارة(قلامة ظفر)، وهي عبارة تراثية يراد بها في المسرحية التكني عن جملة من الامور ود الكاتب الاحالة على دلالاتها مثل: صغر الحجم ص٢٦، وص٤٢، وعدم الاهمية ص١٤١، التكرار هنا يشعر بالماضي الذي هو اساس في بناء هذه المسرحية.

وفي خطاب(الملك) للكاهن في وصف(الرؤيا) يتكرر لفظ(الطين) ظاهرا، ومضمرا ليخلق ايقاعا خاصا بتفسير الرؤيا وطرائق تاويلها. فالتكرار هنا محمل

بصور همها التنبيه على الخطر، وفداحة المشكل:((اندلق الطين.. طين لزج دبق، زحف نحوي على هيئة ضفائر او ثعابين سود، احاطت بقوائم كرسي العرش، واخذ الطين يعلو ويعلو، بلغ ركبتي، وانا في جلستي هذه، وبلغ منتصفي وهو لا يتوقف، لامس الطين الاسود القبيح الذي شابته حمرة قانية عنقي.. وامتلا حلقي بطعمه النتن.. تقطعت انفاسي، فرحت الهث وانا اوشك ان اختنق.. والتاج فوق راسي يهتز.. كأن عواصف الدنيا وزوابعها تعصف به)) ص١٧،لاشك ان تكرار لفظ الطين خلق ايقاعا دلاليا تاويليا ما كان الا بفعل التكرار نفسه، والطين في تفسير الرؤيا حيز ثقيل يذكر بمنتهى الانسان الذي يتساوى فيه العبد والملك، وهو في المعتقد العراقي السائد شيء حقير، وكان له في نفس الملك ايقاع مفزع، وصورة ما كان يود ان يتاملها.

وشكل حوار(الملك) مع عرشه ايقاعا اخر اكتشف فيه حقيقة نفسه، ومقدار سذاجتها من خلال تكرار كلمة(لماذا) اداة الاستفهام الباحثة عن الحقيقة في ظل تلاطم امواج الحياة في وجه ملك ادرك الان نهايته:((اه.. لماذا يتحتم علي ان اصنع لك قوائم من عظام الناس، كلما هبت رياح الشك وهزت قوائمك.. لماذا ينبغي علي ان اسقي كرمتك بالدم.. كلما دب فيها يبس، او جفاف.. لماذا؟، لماذا)) ص١٣٠، هذه اسئلة الملك الى عرشه، اسئلة تفتقر الى اجوبة، فاجوبتها مغيبة في تضاعيف تكرارها الذي يشي بايقاع الحياة وقد تجردت من اشراقاتها الجميلة.

وفي الحوار نفسه تظهر بنية(التمني) مكررة بانفعال واضح:((ليت ابي لم يورثنيك.. ليتني مت. ليتني لم اولد.. وليتني لم اتربع فوقك(...) ليتني.. ليتني.. ليتني)) ص١٣٢... ان تكرار التمني (سبع) مرات خلق ايقاعا عاليا برز ارادة الملك المعطلة، والمقترنة(الان) بالمنع من الرغبات، صورة تسفر عن حالة من الكبت المطلق الذي فاجأ الملك بعد انهيار عرشه.

اما تكرار كلمة(دم) في المشهد نفسه سبع مرات ص١٣٢ فهو يحيل على رؤية انهار من الدماء كان الملك شاهدا على ايقاعها في مملكته، وليس له ان يتخلص من منظر تدفقها في لحظة خسرانه الابدي.

ومن الكلمات التي تكررت كثيرا في المسرحية:(ميديا) و(التاج) فكانتا بمثابة الترنيمة التي كانت تصدح بها حنجرة الملك، التكرار هنا مثل ايقاعا صوتيا وصوريا تنجذب اليه مشاهد النص وفضاءاته.. ففي كل تكرار لهما تجد ثمة طاقة عاطفية قد اضيفت لدلالاتهما وقد تسربت منهما معان جديدة توحي بـ(المملكة) و(العرش) و(الحكم): الدلالات التي كان يلهج بها الملك وهو يعيش حياته بوصفه ملكا ابديا في الحياة.

اما تكرار الفكرة، فكرة المسرحية فيبدو واضحا في تكرار بنية(الرؤيا) في مشاهد المسرحية، وفصولها، وفي انشطارها، وتوزعها في النص كله، ويخيل لي ان ايقاع المسرحية تمثل في رؤيا الملك وقد توزعت النص ولكن في ضمن منظورين تكررت فيهما الرؤيا نفسها، فرؤيا الملك قديما تاطرت بشخصية الملك الدكتاتور، اللاهي، والعابث، والعقيم حياتيا، واجتماعيا... والرؤيا نفسها تكررت في وعي الكاتب المعاصر لتنسحب من منظورها التاريخي الضيق الى رؤيا العالم المعاصر المصاب بالعقم، والاستلاب.

ب- ايقاع الحذف:

الحذف في اللغة: الاسقاط، وايقاعه في السياق، يتمثل في اسقاط كلمة او اكثر:((لدلالة فحوى الكلام على المحذوف..))(٣)، لاسباب بلاغية ترجع الى وجود قرائن تسوغ الحذف، ومن ثم التنقيط بوصفهما حالة ينتهي فيهما شكل السياق.

والحذف في المسرحية جزء من بنية الايجاز التي ابعدت لغتها من الترهل والتطويل، وفيه شعرية تعمل على ايقاع قطع الدلالة ومن ثم ايصالها ثانية ولكن برؤى مؤولة.

كان الملك كثيرا ما يصف طباخه الشهير، واكلاته، واشربته باجمل الصفات.. حتى انه لم يخف شرهه، وضعفه امام ما يصنع، وهو في حالة تجشأ فيها اكثر مما ينبغي حتى انه سال الملكة:

((أ..أنت.. خجلة مني؟))

الملكة:(بالم دفين) ليست هي المرة الاولى التي... ص٨.

هنا وقع الحذف بعد الاسم الموصول في كلام الملكة، وقد نختلف في تقديره، ولكننا لن نختلف في ضرورته، فقد لجات اليه الملكة لرغبة في اغفال التصريح، فهي في مقام ملك، واللياقة الادبية تستدعي منها ادبا جما يمنعها من ذكر المحذوف الذي تقديره: ليست هي المرة الاولى التي(تفرط فيها شرابا وطعاما)، ولو قدر لها ذكر المحذوف لكانت موبخة للملك غير ناصحة.

وحينما حاول الملك تسويغ تماديه في الشرب خاطبته الملكة:((بالامس؟ بالامس فقط.. كل يوم لك صيد.. اوفر و ..)) ص٩، فحذفت مرتين، بعد كلمة صيد وما بعد حرف العطف على امل ان يفهم الملك.. وفي حذفها تغييب متعمد لدلالة معروفة لعل تاويلها: صيد جديد وحفلات شرب جديدة.

وفي خطاب(الملكة) الموجه للاميرة(ماندانا) ثمة حذف ايضا، فهي تتعاطف مع مشكلتها، وتحاول جاهدة ان تغير من قناعة الملك اتجاهها، تقول:((اه ماندانا.. واحسرتاه.. يا ماندانا الرقيقة العذبة.. كم احبك وارثي لك.. واشفق عـ..)) ص٢٦، الحذف جاء بعد حرف العين المقطوع وكان لسانها اراد ان يقول: واشفق عليك، ولكنها لم تستطع ربما بسبب دلالة المحذوف، و اقترانه بوصف الاميرة، وربما لاسباب نفسية ترجع الى انهمار دموعها، وتلعثم الكلام.. ومما زاد من ايقاع الحذف هنا اقتران خطاب الملكة بادوات تصويت معروفة هي:(آه) اداة لفظ التحسر فضلا عن كلمة(واحسرتاه)، ثم مجيء اداة النداء(يا) المختصة بنداء القريب.

وفي لغة القائد(روستميرو) اكثر من حذف واضح لنقرا خطابه الموجه للملك:((كيف؟ اي سحر ذاك الذي.. آه لا تقل لي ان خرنوك قد..)) ص٤٤، وخرنوك هو كاهن الملك، ترى لم حذف القائد ما بعد(قد) حرف التوكيد؟ وماذا اراد ان يقول؟ وهل تلقى الملك تاويل المحذوف؟ هذه الاسئلة ليس مهما الاجابة عنها، لكن المهم ان الحذف حقق ايقاعا جعلنا نبحث عن تاويل له.

وهناك حذف اخر سببه الرغبة في اغفال الذكر، فالذكر يؤدي الى سلسة من الانتكاسات النفسية، والمضايقات الاخلاقية لو يذكر في احايين خاصة... تقول الاميرة(ماندانا) موجهة خطابها نحو

الملكة:((لونك.. قد امتقع.. حتى بات مثل..)) ص٦١، حذف المشبه به هنا ما كان الا بسبب حرص الاميرة على ان يظل خطابها بعيدا عن ايقاع الاساءة للملكة.

ت- ايقاع التقطيع:

التقطيع حركة مرئية، و مسموعة يفصح عنها ما في النص، او الكلمة من مد لشكل الحرف قائم على تطويلها، ومدها... وله في التجسيد المسرحي ايقاع حافل بالتامل، والتاويل... اما في القراءة المحضة للنصوص المسرحية فيمكن ان نعثر عليه بفعل القراءة المقصودة لما في الكلمة من مد لحروفها، وهو في مسرحية(رؤيا الملك) ياتي لاسباب منها: الارتباك النفسي الحاصل في الحوار مثل ما في حوار(الملك) مع(الملكة) بعد ليلة شراب حمراء حاول فيه تسويغ حاله:((كان صيدي بالامس وفيرا ف... ف.. فتماديت.. بعض الشيء..)) ص٨.

ان قطع حرف الفاء عن الكلمة، وتكراره مرتين يعطي للمتلقي انطباعا عن حالة الملك، وايقاع لغته في لحظة الحوار، فهو في حالة سكر شديد، وجاء التقطيع ليضفي ايقاعا واقعيا على النص المسرحي.

ويبدو ايقاع التقطيع في لغة(الملك) مرتبطا بحالات الضعف النفسي دائما؛ لاسباب ترجع الى تكوينه النفسي، ووسائل اتصاله بالشعب.. فها هو يحاور الكاهن، ولكن بلغة متخاذل تتقطع في درجها الحروف لتعطي انطباعا عن نفسه المهزوزة، وهو يتحدث عن شراب الخوف وبواعثه الذي كان قد شربه من يد الكاهن:((و.. وله.. سلطان.. على جسدي، اقو.. ى و.. و.. ا.. ا.. انا.. اتضعضع.. آ.. آ.. اضعف.. ا.. ا.. اتها.. لك)) ص ٢٠.

ويأتي التقطيع بسبب الخوف مثل ما في لغة(الملكة)، وله ايقاع دال على ذلك، فالملكة عندما سالت ماندانا:((هـ... هـ... هل.. علمت.. بـ... بـ...)) ص٦١، فان سياق الجملة اشتمل على قطع، وحذف سببهما الخوف لامحال.

وهذا- الخوف- يبدو واضحا في لغة(القائد) وهو يخاطب(الملك) بقوله:((سيدي الكريم.. ارجوك.. ارجـ... و.. ك.. أ.. أ.. أ..)) ص٦٨، فايقاع الخوف، والارتعاد واضح هنا فهو ازاء ملك ظالم... ثم اسمع حواره ثانية مع الملك:((دا.. دا.. داخل القصر.. هـ... هـ.. هنا..)) ص ٧٢، لكي تتاكد من فعل الخوف في تقطيع بنية اللغة.

وهذا ما يتطابق مع لغة(الراعي) التي تبدو متقطعة اكثر من مرة بسبب الخوف نفسه، ولكن من الكاهن وما وراءه من حيل والاعيب:((غير مصدق حـ... حـ... حقا.. حقا؟)) ص١٣٤.

ث- ايقاع الصمت:

الصمت في اللغة: السكوت، وله ايقاع في لغة المسرح وفضائه يتمثل في التوقف القصدي الذي يلازم لغة الشخصيات في حوارها، وانشغالاتها ليعطي دلالة يمكن تفسيرها، والركون الى معناها، وهو قرين الصوت، وحاصل الجمع بينهما يحيل على طباق صوتي له ايقاع متميز... وهذا ما وجدناه في نص المسرحية الذي كثيرا ما لجا فيه الكاتب الى الاتيان بكلمة(صمت) في ضمن سياق النص، او كلمة(يسكت) لتكون حاجزا زمنيا يخلق في الحوار ثنائية: الصمت/الكلام، وهي ثنائية تحيل القارى/المشاهد على ادراك ايقاع القراءة/ الالقاء وهو يسير على

وتيرة غير متساوية في ارتفاعها، وانخفاضها ومن امثلته ما جاء في حوار(المربية) و(الملكة) :

المربية: منذ دخلت على مولاي الملك

الملكة:(تصمت.. حائرة) اه.. ص٢٣

ان صياغة الصمت في ضمن مسار الحوار المسرحي عمل لا يتقنه الا الكاتب المتمرس، فهو فضلا عما ذكر سابقا يسهم في تسريع اخراج النص عندما يعطي اشارات دالة الى(المخرج) تبين مسار الحوار، وزمن التوقف فيه، ولعل اجمل ما في ايقاع الصمت، شعور القارئ ان الصمت سيشغل مساحة معينة في الحوار المقبل، وذلك عبر الاشارة الدالة الى حالة تستوجب حدوث ذلك مثل ما في عبارات:((القائد يسكت، ها.. اراك قد سكت.. تكلم.. قل..)) ص٤٨.

وقد تؤدي الاصوات الاشارية، او الايمائية وظيفة الصمت نفسه في الحوار مثل: تحريك الشفتين، والشخير، والحالات التي يعمد فيها الانسان الى الصمت ليظهره في اشكال سيميائية تمثل دلالة غير منطوقة، لكنها ناطقة بصمتها مثل:

الملكة: ثلاثة ارباع الليل تذبحها على موائد الولائم والشراب واذا ما بقيت، بقدرة قادر، قادرا على حمل جسدك المخمور، القيت به فوق السرير ورحت(الملك يشخر) رحت تعزف الحانك الليلية

الملك: يتقلب على الفراش... يلهث، يتنفس بصعوبة، تصدر منه اصوات متقطعة، تختنق انفاسه... ص١٢. او في:

الملكة: ويحي، لابد ان حدثا هائلا قد وقع(الملك صامت، من شدة انفعاله لا يقوى على الكلام) ماذا جرى يا مولاي؟(صمت) تكلم يا سيدي، فدتك روحي، ان لصمتك الغريب هذا، وقعا على نفسي اقسى من كل الوان الكلام واشد هولا ص٧٦.

ج- ايقاع السجع:

السجع في العربية: توافق الفاصلتين في كل فقرتين، او اكثر في الحرف الاخير، وهو كما وصفه أبو هلال العسكري (٣٩٥هـ): ((إذا سلم من التكلف، وبرئ من التعسف لم يكن في جميع صنوف الكلام احسن منه))[4]، وله ايقاع صوتي سببه الخروج على رتابة النثر الاعتيادي، فضلا عن انه تنبيه صوتي تنتهي به فواصل الكلام، وهو كما قال السكاكي(٦٢٦هـ):((في النثر كالقافية في الشعر))(٥).

والسجع في اللغة المسرحية حالة يمكن تحسس ايقاعها، بسبب تكرر فواصله، فهو الاقرب الى الشعر اذ يسهل على(الممثل) حفظه، وله مزية اخرى تتمثل في قدرته على اختراق الاذان الصاغية بسبب ايقاعه المتكرر الذي يسمح بمرور المعاني مقرونة بالمباني.

في لغة (الكاهن) خرنوك ثمة سجع يخاطب فيه(الملك)، وليس في هذا وجه للاغراب؛ فالسجع عند العرب ارتبط قديما بلغة الكهان حتى سمي باسمهم، وها هو يخاطب مولاه يريد ان:((يجلو عن قلبه الاحزان.. ويغسل روحه من الادران.. ويشتل في نفسه الامان)) ص١٦، وكانه مكلف بالانشاد اليه، ومعالجة همه بكلمات تدخل الى القلب، والعقل معا.

و(المربية) لا تخلو لغتها من سجع، وهي تخاطب الاميرة(ماندانا)، فالشر كما تقول:((اذ ينطلق من عقاله، لا يكبح جماحه..)) ص٣١... و(الجندي) على

بساطة لغته يستعمل السجع في لغة مفارقة عندما يخاطب اصحابه:((هيا.. هيا.. هيا يا مدللون..هناك ستشبعون..)) ص١٥٢... حتى(الملك) بعد ان كشفت الامور امامه، واصبح هو من الموت قاب قوسين او ادنى تكلم بلغة السجع، ربما للتعويض عما يعتمل في نفسه من الم وصراع، وربما لان صحوة الموت فاجاته فهو القائل في وصف رؤياه:((الحلم قد تحقق بحذافيره.. بكل دقائقه وتفاصيله..)) ص١٦١.

٢- المستوى التركيبي:

يسعى هذا المبحث إلى معرفة المستوى التركيبي في المسرحية... يراد بالمستوى التركيبي: المبادئ، والعمليات التي تنهض بها الجمل في اللغة(١)، لتؤدي مجتمعة إلى إنتاج معنى، ويقينا أن تلك المبادئ والعمليات التي تنتظم السياق، تنظمها أعراف، وتسهم في فاعليتها قوانين يمكن كشفها، وتمثل تحولاتها، وصولا إلى تحديد عناصر قوتها المشكلة لفضاء النص الادبي.

إن القراءة الدقيقة لمتن المسرحية تحيل على الإمساك بجملة من المبادئ، والعمليات التركيبية التي أسهمت في صناعة لغة مسرحية مميزة.. كان همها التعبير عن حال شخصياتها بسمة(الانفعال) المقترن بالتأثير.

لقد لاحقت هذه الدراسة تفوهات الشخصيات الست الرئيسة في المسرحية، ولعلها وصفت طرائق انتظامها في الجمل، والعبارات مدركة أن تلك التراكيب هي اصل الدلالة الناهض في المسرحية كلها وعلى وفق ما جاءت في تراكيب: الخبر، والإنشاء، والتقديم والتأخير، بوصفها ظواهر اسلوبية تكررت باطراد اكثر من غيرها، وعملت على إنتاج نص متميز...

أ-التركيب الخبري:

الكلام في العربية: خبر أو إنشاء، والخبر كلام يحتمل الصدق أو الكذب لذاته، أما الصدق فهو مطابقة معنى الكلام للواقع، والكذب عكسه(٢)، قال القزويني:((اعلم انه لا يصادف القول في هذا الباب موقعا من السامع، ولا يجد لديه قبولا، حتى يكون من اجل الذوق والمعرفة))(٣).

يخرج الخبر لا سباب بلاغية فنية إلى أحوال تنبو على ما في اللفظ من تحديد إلى شيء من السعة التي يخلقها التركيب نفسه...، وهذا ما وجدناه في لغة(الملك) في المسرحية فهو يخاطب الملكة بقوله:((شيئان لا املك ازاء هما سلطان نفسي:الشراب والطعام...)) ص٨، الخبر هنا خرج إلى غرض مجازي تتحكم فيه نفسية الملك لعله:إظهار الضعف، وهذا ما أراد الكاتب إعلانه، فالملك في المسرحية مجموعة من النزوات، والرغبات ولا يهمه من شؤون الحياة سواها، وقال:((وثمة الأهم.. الأهم والأعظم.. ثمة الانتصار(...) نشوة الانتصار على القيصر)) ص ٩، خرج الخبر هنا لغرض مجازي هو(التعظيم) بسبب الانتصار على العدو، وقال مخاطبا الملكة:((ميديا.. لم تعد مرتعا للغزاة)) ص٩، خرج الخبر هنا إلى غرض مجازي هو(النفي) المرتبط بتمكن الملك عسكريا واداريا.. وقال مخاطبا الملكة أيضا:((بيد انك لم تقلعي عن حبي يا حمامتي)) ص ٩ خرج الخبر هنا إلى غرض مجازي هو(الاسترحام) المبني على التودد، وإظهار الحيلة،

وقال واصفا قائد جنده:((روستميرو.. قائد محنك شجاع.. خبرته الأعوام الطوال، والمعارك الكثار)) ص ١٠، وقال مخاطبا الملكة:((ماندانا.. ماندانا.. كلما خلوت إلى نفسي اقتنص بعض الراحة لجسدي المنهك اقتحمت علي ماندانا، تسلبني، راحتي وتورثني الأرق والقلق، أما تملين الحديث عن ماندانا.. أبدا؟)) ص١٣خرج الخبر في هذا القول إلى غرض مجازي هو(التوبيخ)، وقال وهو في معرض تفسير رأيه:((ليتني أستطيع.. آه.. ليتني أستطيع)) ص ٢٨, والخبر هنا خرج إلى غرض مجازي هو(التمني)، وقال:((ناسرونا.. للمرة الأخيرة أقول.. لك.. احذري)) ص ٤٠، والخبر هنا خرج إلى غرض(التحذير)، وقال:((إن أشرقت شمس ميديا على.. فريدون.. وهو فوق أرضها فإن ليلها جاعل منه وليمة.. للضواري..)) ص ٤٠، والخبر هنا خرج إلى غرض مجازي هو(الوعيد)، وقال مخاطبا القائد:((إن الملك.. والجند جندي.. أمرهم بما أريد.. أوجههم حيثما أشاء(بحدة) هل من اعتراض؟)) ص ٤١، والقول هنا خرج إلى(الفخر)، وقال مخاطبا القائد أيضا:((لك أن تتقدم بكل ما تريد.. فقط اجلس.. اجلس أولا..)) ص٤٣ خرج الخبر هنا إلى غرض مجازي هو(الوعد)، وقال:((روستميرو.. لا تشتم رجلا يفيض قلبه بحب ميديا، وملك ميديا..)) ص ٥٠، خرج الخبر إلى غرض مجازي هو(النهي)، وقال:((غاب مني الكلام.. فرت مني الكلمات.. غارت.. اختفت في حلقي.. تأبى أن تبلغ طرف لساني..)) ص٧٧، والقول هنا خرج إلى غرض مجازي هو(التحسر)، وقال مخاطبا الملكة:((ذكية أنت يا ناسرونا.. ذكية حد المكر، والخبث..)) ص ٧٧، وقوله خرج إلى غرض(التبكيت، والانكار)..

في الجمل الخبرية السابقة قاد(المؤلف) خطابات(الملك) نحو بؤر تركيبية خرجت فيها اللغة إلى فضاء مجازي تتلون فيه إيقاعات نفسيته بما تملك من شد، وامر، وقوة، وضعف، وحضور، وغياب، وهي في كل الأحوال تمثل لغة ملك يهمه أن تستمر الحياة على وتيرة خادمة له.

أما لغة(الملكة) فقد حوت أخبارا كثيرة، قالت مخاطبة الملك:((بالأمس، بالأمس فقط.. كل يوم لك صيد.. أوفر، و..)) ص ٩، وفي قولها خرج الكلام من مجاله الحقيقي إلى(إظهار التحسر) على سلوك الملك، وتقول:((كل ذلك بسبب إفراطك الشديد في الطعام.. والشراب..)) ص١٣، وفي قولها خروج مجازي غرضه(توبيخ الملك)، وقالت أيضا:((اعرف.. اعرف أن الكثير مما يمور به صدري لا يسر سيدي الملك.. ولهذا أفرغه أمامك، لئلا تتصدع جدران صدري من طول الكبت..)) ص ٢٥، وفي قولها إخبار خرج إلى(إظهار الضعف) أمام زوجها الملك، وقالت مخاطبة المربية:((آه ذلك لم يدر بخلدي)) ص٢٦، وقولها فيه خبر(منفي) سببه صدق الملكة، وقالت للمربية أيضا:((لقد بدأت اغبط ماندانا الغالية على هذا الحب)) ص٢٧، والقول فيه خروج مجازي سببه(التمني) لا الحسد، وقالت:((سميني.. ابنتي يا دايا..كما تسمين ماندانا..)) ص ٢٨، الخبر هنا خرج إلى غرض هو(الاسترحام)، وقالت:((إذن لم يعد ثمة بر للامان.. السفينة هالكة لا محالة)) ص ٣٣، خرج الخبر هنا بقالب كنائي إلى(التحذير)، وقالت مخاطبة

الملك:((الآن.. الآن حفرت لنفسك ولشعبك قبرا.. بلا غور.. ولا قرار..)) ص٨٢، وفي قولها خرج الخبر إلى غرض مجازي هو(الوعيد) للملك بعد أن اقتربت أيامه... أخبار الملكة كانت موجهة إلى الملك، والمربية حصرا؛ وذلك لعدم مشاركتها في الحكم، واقتصار حياتها على شؤون الملك والقصر، ولكنها كانت بحسها الأنثوي الجميل تدرك خبايا الملك، فضلا عن ضعفه وقوته..

وفي لغة(الكاهن) ثمة أخبار يمكن تفحص تراكيبها..، والإحالة على خروجاتها، قال مخاطبا الملك:((ملك ميديا العظيم، قاهر روما، وفارس، واشور، لا يعرف الخوف.. ولا ينبغي له أن يعرفه..)) ص ١٩، وفي قوله هذا خرج الخبر إلى غرض مجازي هو(المديح)، وقال مخاطبا الملك أيضا:((هذا الكرسي كائن بلا أمان.. إن فارقته فارقك.. وان فارقك ضاع منك وخسرته إلى الأبد)) ص ٢٠، والخبر هنا خرج(لتحذير) الملك من دسائس الحكم، وألاعيب السياسة، وقال له أيضا:((وحقك يا سيدي لن أتحرك من تحت قدميك، حتى ولو مزقته الوحوش..)) ص ٨٨ الخبر هنا خرج إلى غرض مجازي هو(الوعد).

إن أخبار الكاهن على قلتها غلفت بإطار كنائي منافق، فهي مرسلة إلى مقام الملك حصرا يروم من خلالها التقرب، والوجاهة، والمشاركة في تسييس الأمور، وهذا ديدن الكهنة في كل زمان ومكان.

أما لغة(الأميرة ماندانا) فقد حوت مجموعة من الأخبار، قالت مخاطبة الملكة، ومعللة سبب إخفاء شعرها:((بل حرصا على عيني الملكة الشابة، من أن تصعقا بمرأى أشواك متيبسة تعتلي هامة عانس)) ص ٢٩، وفي قولها خروج دلالي إلى إظهار(التحسر) على ما فات من عمرها..، وقالت مخاطبة المربية:((كل يوم: يسقيني أخي الملك، جرعة جديدة، اكبر.. واشد مرارة وقسوة..)) ص ٣٠، وفي قولها هذا خرج الخبر إلى غرض إظهار(الضعف) في إرادتها ازاء ملك متجبر، وقالت مخاطبة الملكة:((وحق فريدون نفسه، انه لاهون علي ألف مرة، أن اشق صدري، واقذف قلبي خارج ميديا من أن ادع فريدون يغيب عن عيني يوما واحدا)) ص ٣١، الخبر هنا مؤكد بالقسم وقد خرج إلى غرض مجازي هو(الوعد)، وأخبار الأميرة تعبر عن حال نفسها وهي تعيش محنة(الحياة) مع أخيها الملك الذي لا يهمه سوى كرسي الحكم والمتع الزائلة.

وفي لغة(المربية) ثمة أخبار تفصح عن نفسيتها، وطرائق مخاطبتها للجميع.. قالت مخاطبة الملكة:((للحكم يامولاتي، همومه، وهي قاسية وثقيلة ينوء تحتها الحكام.. وتتغير طباعهم وأمزجتهم..تبعا لها)) ص ٢٤، الخبر هنا خرج إلى غرض مجازي هو(التسويغ)، وقالت مخاطبة الأميرة:((على الام أن تتعلم الصبر، تعالي يا حبيبتي.. لارى جيدك الجميل يضفي جماله ونوره على هذا العقد)) ص ٥٩، في هذا الخطاب خرج الخبر إلى غرض مجازي يتمثل في(تحريك) الهمة، وقالت مخاطبة اياها:((منذ اليوم.. يجب أن تأكلي ما يشبعك ويشبع الجنين)) ص ٥٩، والخبر هنا خرج إلى غرض(الأمر) المغلف بالنصح والإرشاد، هذه عينات من أخبار المربية فيها وفي غيرها تنهض اللغة على

قدر عال من البساطة، والحنان الأموي وهذا هو خطاب من يمتهن تربية الأطفال في بيوت علية القوم.

وفي لغة(القائد) ثمة أخبار كلها هواجس، واحتمالات مؤجلة، ورضى مصطنع سببها طبيعة الحياة التي يعيشها القادة مع ملوك جبابرة، فهو عندما يخاطب الملك بقوله:((الق تبعة العواقب علي، يا سيدي، أنا أتحمل النتائج كلها)) ص ٥٣، فان الخبر هنا يخرج إلى غرض مجازي هو(إظهار القوة)، والإخلاص للملك وهو يعرف أن ذلك مستحيل، وقال مخاطبا الملك أيضا:((لم أخن.. ولن أخون سيدي، وملكي حتى في الخيال.. فأنا..)) ص ٦٩، والخبر هنا خرج إلى غرض مجازي هو(النفي)..

لقد تنوعت خطابات الشخصيات في المسرحية بين أخبار ابتدائية خالية من المؤكدات بسبب أن المخاطب خالي الذهن من أحكام دلالاتها، والمخاطب فيها ليس له من حاجة إلى التأكيد؛ فهي أخبار صادقة كما يعتقد.. كما في أخبار الملك التي خرجت وكأنها حقائق يجب تصديقها، وأخبار طلبية يشك المخاطب في درجة تلقي المخاطب لها، ولهذا يعمد إلى إدخال أداة تأكيد واحدة في سياقاتها، لكي يضفي على دلالاتها درجة عالية من الصدق، وأخبار إنكارية يقف المخاطب منها موقف منكر لها، فيضطر المخاطب إلى تأكيد دلالات صدقها بأكثر من أداة(٤).

ب- التركيب الإنشائي:

الإنشاء: كلام لا يحتمل الصدق، أو الكذب لذاته، وهو قسمان:الطلبي الذي يستدعي مطلوبا غير حاصل وقت الطلب مثل: الأمر، والنهي، والتمني، والاستفهام، والنداء.. وهو ما يهمنا في هذه الدراسة، وغير الطلبي، وهو ما لا يستدعي مطلوبا(٥)..

والإنشاء الطلبي موجود في نص المسرحية بشكل لافت للنظر يمكن للبحث أن يفصل مظاهره في الفقر الآتية:

١-الاستفهام:

الاستفهام: طلب العلم بشيء لم يكن معلوما، وله أدوات معروفة(٦)، والغرض منه: إما طلب إدراك وقوع نسبة، أو علاقة بين أمرين في الخارج، أو عدم وقوعها، وهذا يؤدي إلى(التصديق)، أو تصور الموضوع، أو المحمول، أو تصور العلاقة بينهما وهذا يؤدي إلى(التصور)(٧)، أي أن الاستفهام ينوء تحت حمل التصور، والتصديق من خلال خروج الدلالة من حيزها الحقيقي إلى حيزها المجازي، فالملك مثلا عندما يسأل الملكة:((لماذا انزع عني ملابسي؟)) ص ١٠، فان الاستفهام هنا خرج إلى غرض مجازي هو(الأخبار)، فالأداة تسأل عن تصور الفعل الذي اسندت إليه العملية، ولما سألها:((ناسرونا.. أين.. أين أنت)) ص ١٣، فان الاستفهام خرج إلى غرض مجازي يبحث عن(الاستبطاء)،وما التكرار في أداته سوى بحث منظم عن مكان تواجد الملكة، واستبطائه اياها، وحين صرخ الملك بوجه الكاهن:((مـ...ا.. ء ماء؟)) ص ١٨، فان صراخه يتضمن السؤال بالأداة المغيبة(أ)، بمعنى: اماء؟، والاستفهام هنا خرج إلى غرض مجازي هو(التفجع)، ورسم كلمة ماء الاولى يعطي دلالة استفهامية ترسم حالة الملك، ولما خاطب الكاهن بسؤاله:((أيحاول كبير كهنتي إخافتي؟)) ص ١٩، فان الاستفهام خرج إلى غرض

مجازي هو(التهكم)، وحين سال الملكة:((عن.. عن.. أي شيء تتحدثين؟)) ص ٣٥، فان السؤال هنا خرج إلى غرض(الاستبعاد).

أما سؤالات الملكة فقد عبرت عن حال نفسها بوصفها زوجة حريصة، فهي حين سالت الملك:((هل تنام بها؟)) ص١٠، فان سؤالها خرج إلى غرض(التعجب) من منام الملك بملابس العمل، وحين استفهمت من المربية:((اثمة خطر يهدد مولاي الملك)) ص ٢٣، فان الاستفهام خرج إلى غرض(الإفهام).

إن استفهامات الملك كثيرة إذ ما قيست باستفهامات الآخرين التي تلاشت أمام الحضور الكثيف لشخصيته، وتقافز استفساراته عن كل شيء، فهو دائم السؤال؛ لانه دائم الشك بمن يحيط به.

٢-الأمر:

الامر: طلب الفعل على وجه الاستعلاء والإلزام(٨)، وهو في لغة(الملك) خرج إلى أغراض مجازية كثيرة. ففي قوله:((هاتوا لي خرنوك)) ص ١٤، خرج إلى(الوجوب)،أي وجوب تنفيذ الأمر، لانه صادر من جهة عليا، أما في قوله:((اسكتي يا ناسرونا.. اسكتي.. أرجوك)) ص ٣٦، فقد خرج الإنشاء إلى غرض مجازي هو(الالتماس) وليس في التماس الملك عجب، فهو موجه إلى(الملكة) على سبيل التلطف، وهي تتساوى والملك في القدر، والمنزلة، ولكنه لما خاطبها في قوله:((ناسرونا.. للمرة الأخيرة أقول.. لك.. احذري)) ص ٤٠، خرج الأمر إلى غرض(التهديد)، بعد أن ازدادت مخاوفه، وشكوكه، ولما خاطب قائده:((هات ما عندك.. أنا مصغ إليك .)) ص ٤٩، فان الأمر خرج هنا إلى غرض مجازي هو(المشورة) وهو بحاجة ماسة إليها، ولكنه لما خاطب(الملكة) بقوله:((اخرسي)) ص ٨٢ فان الأمر خرج هنا إلى غرض مجازي هو(الإهانة).

إن أوامر الملك على كثرتها لم تكن في مستوى واحد في الصياغة، والدلالة فهي تتقلب بين مستويات عدة.. لكن(التهديد) و(الاحتقار) و(الوجوب) هي اكثر المستويات تكررا، لعل ذلك راجع إلى انه ملك وكل أوامره واجبة التنفيذ، لكنه يلجأ إلى المستويات السابقة بعد أن يرى سلطته في موضع امتحان.

أما أوامر(الملكة)- على قلتها- فهي تخرج إلى الأغراض المعروفة.. ففي أمرها إلى المربية:((أنت ماذا تكلمي..)) ص ٢٦، خرج الأمر إلى غرض مجازي هو(الوجوب)، وجوب تكلم المربية فهي ازاء ملكة لا يمكن الصمت أمام تساؤلاتها، أما قولها:((بل.. بل لتختنق كل ثعابين الكراهية في جحورها)) ص ٣١، ففيه أمر خرج إلى غرض مجازي هو(الاحتقار) وقد غلفته الملكة برؤية كنائية لا تخلو من هجاء، وترى في قولها الموجه للملك:((لا ترهق نفسك يا مولاي، اخلد إلى الصمت كما يحلو لك)) ص ٧٧، الأمر وقد خرج إلى غرض مجازي هو(النصح والإرشاد).

أما لغة(المربية) فقد هيمنت على أوامرها مجازات الدعاء، والنصح والإرشاد، والالتماس(٩)، وليس في هذا عجب فهي مربية لا سلطة لها سوى الاستماع إلى(أوامر) الآخرين، وهذا ما يمكن القول به في لغة(الكاهن) الذي لم تغادر أوامره مجازات(النصح والإرشاد) و(التسليم)(١٠)، وكذلك أوامر(القائد)(١١).

٣- النداء:

النداء:((طلب اقبال المدعو على الداعي بأحد حروف مخصوصة))(١٢)، ولغة المسرح عادة ما تشتمل على تفشي ظاهرة النداء؛ لان الحوار في المسرح ينفتح على طبيعة ندائية، هي جزء من البناء العام للفضاء المسرحي.. وهذا ما هو كائن في(رؤيا الملك) فالشخصيات لا تستطيع أن تتحاور، أو تعيش إلا بلغة النداء القائم على التصويت للشخص القريب، أو البعيد.

قال(الملك):((الحلم يا روستميرو.. الحلم يقول...)) ص ٥٠، وفي قوله خرج النداء إلى غرض مجازي هو(الاختصاص)، وقال:((وحدي.. يا ملكتي العزيزة، وحدي مع كبير كهنتي..)) ص ١٦، وفي قوله خرج النداء إلى غرض مجازي هو(التنبيه)، وقال أيضا:((روستميرو لا تشتم رجلا يفيض قلبه بحب ميديا)) ص ٥٠، النداء هنا خرج إلى غرض مجازي هو(التحذير)، وأداته مضمرة لاسباب بلاغية، وتقدير الكلام: يا روستميرو.

وقالت(الملكة):((ماندانا يا مولاي، أختك، بعض منك..)) ص ١٣، وفي قولها نداءان، الأول محذوف الأداة، والثاني ظاهر، كلاهما خرجا إلى غرض(التنبيه)، وقالت:((..واحسرتاه.. يا ماندانا الرقيقة العذبة..)) ص ٢٦، هنا خرج النداء إلى غرض مجازي هو(الندبة)، وقالت أيضا مخاطبة الملكة:((هفيف ثوبها؟.. تسمعين حتى هفيف ثوبها؟ يا لسعدها..)) ص ٢٧، والنداء هنا خرج إلى غرض(التعجب).

وفي لغة(القائد) ثمة نداءات خرجت إلى غرض(التنبيه) في قوله:((سيدي الملك.. في مئات المعارك... لم يكن جسدي الهالك يشغل قلامة ظفر من مساحة تفكيري)) ص ٤٢، والى غرض(الأغراء) في قوله:((مولاي أرجوك، دع الجند يتوجهون حيث ينبغي)) ص ٤٣.

٤-النهي:

النهي: طلب الكف عن الفعل على وجه الاستعلاء، والإلزام للدلالة على المنع بفعل مضارع مقرون بـ(لا) الناهية الجازمة(١٣)... ونواهي الملك تعبر عن دواخل نفسه ولهذا خرجت إلى(التوبيخ)، و(النصح والإرشاد) و(التهديد) و(التيئيس)(١٤)، بخلاف لغة الملكة التي انحسرت فيها(النواهي)، إلا في نطاق ضيق مثل قولها مخاطبة الملك:((أرجوك.. لا تلمسني.. أرجوك)) ص ٣٢، ولعل ذلك راجع إلى ما في نفسها من مقت للنهي، والأمر، وتكاد نواهي(الأميرة) و(القائد) و(الكاهن) تنحسر أيضا في المسرحية.

ت تركيب التقديم والتأخير:

وهو ظاهرة اسلوبية تعنى باستجلاء الدلالة المرتبطة بعملية تركيب الجملة، ونظمها، عن طريق معرفة ما مقدم فيها، وما مؤخر في ضمن أعراف ونواميس.. فـ(الملك) لما قال:((شيئان لا املك إزاءهما سلطان نفسي: الشراب والطعام)) ص ٨، فانه قدم جملة الخبر على جملة المبتدأ وذلك لغرض(التشويق) إلى ذكر المسند إليه، فاصل الجملة:(الشراب والطعام: شيئان لا املك إزاءهما سلطان نفسي)، وفي قوله:((بيد انك لم تقلعي عن حبي يا حمامتي)) ص٩، وفي قوله تأخر للمنادى

لغرض(تشويق) المتلقي أيضا، والتشويق عنصر إطراء في اللغـة المسـرحية وغيرهـا، وفي قولـه يخاطـب القائد:((احترس أيها القائد..)) ص ٧٢، قدم الفعل على المنادى؛ لأهميته فهو أمر صادر من ملك، وكذلك قوله:((دعه يا خرنوك)) ص ٩٨، فان التقديم للأمر لا للمنادى، أما قوله:((لا تفقد اتزانك يا خرنوك)) ص ١٠٩، فانه أخر المنادى(للاستهانة) به على ما في الجملة من أمر.

أما قول(الملكة):((من لي سواك)) ص ١٠، فان فيه تقديم شبه الجملة(من+ لي) لغرض(التخصيص، وإظهار الأهمية)، وفي قولها:((أنت واهم يا مولاي.. فأنا..)) ص ٨٠، قدمت المبتدأ والخبر على المنادى لانهما الأصل في السياق.

ولما قال(الكاهن) مخاطبا (الملك):((يجلو عن قلبه الأحزان.. ويغسل روحه من الادران.. ويشتل في نفسه الأمان)) ص ١٦، فانه قدم(أشباه الجمل)؛ لرعاية السجع طلبا لمزيد من الإيقاع الصوتي، أما قوله يخاطب(الملك):((وحقك يا سيدي لن أتحرك من تحت قدميك)) ص ٨٨، فانه قدم القسم لغرض(الإثبات)، واعلان الولاء للملك، وما القسم سوى تأكيد لذلك.

ولما قالت(الأميرة):((الزمن يا سيدي دود..)) ص ٢٩، فأنها قدمت الزمن المبتدأ وأخرت النداء ليكون جملة معترضة بينه وبين الخبر(اهتماما) بالمتقدم الذي يستحوذ على عنايتها، وفي قول(القائد):((ليأذن لي سيدي بالانصراف)) ص ٥١، تقديم شبه الجملة(لي) لغرض(التخصيص)، فهو المعني بفعل الانصراف، وفي قول(المربية) مخاطبة (الملكة):((للحكم يا مولاتي همومه)) ص ٢٤، تقديم شبه الجملة، وتأخير المنادى لغرض(التخصيص و الاهتمام) بالمتقدم.

ولما قال(القائد) للملك:((حاشاك عن الإساءة)) ص ٥١، فانه قدم الفعل على شبه الجملة لغرض تقديم تنزيه حال الملك، وتأخير الإساءة، أما قوله:((مهلا..يا سيدي لقد التبس علي الأمر)) ص ٦٦، فانه قدم المفعول المطلق لغرض(الالتماس)، ومعرفة الحقيقة فهو في مقام ملك، ولكل مقام مقال.

وفي قول الصبي(ساران):((واخذ يوزع علينا الوظائف كما يشتهي)) ص ٩٩، تقديم الجار والمجرور على المفعول به لغرض(الاهتمام) بما في شبه الجملة من دلالة تهم المتكلم.

أما في قول الطاهي(كار كوار):((طبعا.. يا جهلة.. روستميرو..عماد البلاد وأساسها المكين)) ص ١٥٣، فانه أبقى المبتدأ مقدما على الخبر لانه اصل ولا مقتضى للعدول عنه.

التقديم والتأخير في المسرحية يكشف عن أبعاد نفسية لها علاقة بطبيعة الخطاب المسرحي، فتقديمات الملك وتأخيراته تكشف عن لغة صارمة، وآمرة، ولكنها في الأحوال كلها لم تبتعد عن التشويق، والعناية؛ ذلك لان خصائص التركيب هنا تكشف عن جمال الدلالة الذي يحيط بلغة المسرحية كلها، وهذا ما وجدناه في تراكيب لغة الشخصيات الأخرى.

إن جماليات التقديم والتأخير تخضع:((بالضرورة لطابع اللغة ونمطها المألوف في

ترتيب أجزاء الجملة من حيث كان العدول عن هذا النمط بمثابة منبهات فنية يعمد إليها المبدع ليخلق صورة فنية متميزة)(١٥).

وبعد.. فان المستوى التركيبي في(رؤيا الملك) مفعم بدلالات نهضت بها السياقات، وكانت قد خرجت من مستوياتها المثالية المعروفة، إلى مستويات بلاغية أكدت طبيعة الخطاب الادبي للمسرحية، وتعلقه بطبيعة الشخصيات، وما وراء تفوهاتها.

٣- المستوى الدلالي:

تنهض المسرحية دلاليا على ركائز اسلوبية تمتح من مظاهر بلاغية تؤدي وهي مجتمعة معاني هي الوجه المتقدم للغة الكاتب وهو يتوق إلى ايصالها إلى قارئ متنور، أو متلق واع...

إن تضافر دلالة المجاز بأبعاده النصية: التشبيهية، والاستعارية، والكنائية، فضلا عن الدلالة التناصية بأبعادها الدينية، والأدبية والتاريخية في نص المسرحية يخلق نمطا من التفكير الشعري المبني على إشاعة خصائص الشعر، وجوهره في لغة نثرية همها الأول كما معلوم:(التوصيل)! وهذا يعني أن الانزياحات المسرحية بوصفها جزءا من اللغة المسرحية ستغلف الإطار العام للرؤية المسرحية بطابعها الشعري، وتعمل بقوة المجاز على تحويل الطبيعة النصية للخطاب المسرحي من دلالته الثابتة إلى دلالة أخرى تتحرك على وفق ما تصنعه بلاغة المظاهر نفسها وهي تنفتح على أساليب التصوير الفني في النثر خالقة شعرية باتت تغطي النثر أيضا، والمسرح بوصفه خطابا معمقا ظلت لغته بعيدة عن التوصيف الشعري، على الرغم من أن المسرحيات الاولى والمهمة كانت قد كتبت بلغة الشعر، ربما بسبب الاعتقاد المترسخ في الأذهان الذي مؤداه: أن الوظيفة اللغوية للخطاب المسرحي(افهامية- اقناعية) تخلو تماما من البلاغة المعروفة، وهي بطبيعتها تقوم على النقيض الواضح من اللغة الشعرية..

قد يكون هذا التوصيف الاحتمالي مقبولا بالأمس، ولكنه غير قابل للتصديق اليوم بعد أن تأكد أن اللغة في المسرح المعاصر تنهض بمحمول شعري واضح سببه استجابة كتاب المسرح لنداء الشعرية بوصفها انزياحا ضروريا لكل نص يسعى في ركاب الشعر، ولكنه يرفض الانصهار به من اجل الارتقاء باللغة المسرحية بعدما غادرت- مرغمة حيز الانفعال لتصبح مجموعة من الألفاظ اليابسة على يد قسم من الكتاب ممن يعتقد أن اللغة المسرحية مبرأة من الشعر.

ومسرحية الكاتب المبدع محيي الدين زنكنة(رؤيا الملك) التي نجح مؤلفها في حبك لغتها، وضبط رؤيتها، وسبك حوارها، والعناية بعقدتها من اجل أن تكون نصا مكتوبا ومسرحا مشاهدا لم تستطع لغتها الانفلات من فضاء الشعرية(١)، لقد نبه الدكتور علي جواد الطاهر- رحمه الله- في نهاية العقد قبل الأخير من القرن الماضي على(شاعرية) اللغة المسرحية عند محيي الدين زنكنة، فقد وصف لغة مسرحية(الأشواك)، بأنها:((منتقاة، عالية تزينها الحكم، بين حين وحين، إلا انها مع ذلك ولذلك اقرب إلى المجازي منها إلى الحقيقة))(٢)،

واحسب أن هذا الوصف ينطبق على لغة(رؤيا الملك) كما سنرى في الدلالات الآتية:

أ- دلالة التشبيه:

يتخذ التشبيه في المسرحية وسيلة واضحة لخلق معنى جديد بطرائق عدة منها: المحاكاة، والموازنة ثم القياس بين اكثر من صورة، والتشبيه عند القدماء:((بحر البلاغة)) (٣)، وقد عده المعاصرون:((فعلا واعيا للمتكلم))(٤) يمكن أن يؤثر في بنية الخطاب.

تتخذ تشبيهات(رؤيا الملك) منحى نفسيا يكشف بجلاء عما وراء حركة الشخصيات- مهما كانت- في فضاء النص، فضلا عن تفاعلها النسقي الذي يدفع عادة باتجاه تحول النص نفسه... يقول الكاتب على لسان الملك:((في الشك دائما ثمة فسحة للأمل ، ولكن اليقين جدار حديدي صلد لا فتحة فيه ولا شق)) ص١٣٩ في هذا التشبيه تنسجم الصورة مع الحالة النفسية للملك الذي يبدو متعبا من جراء شكه، وتعلقه بآلة الحكم، لكن التشبيه لا يضفي على الصورة إلا غلالة من الثقل، والخوف، والروح الصلدة... على العكس منه التشبيه المرسل الآتي الذي جاء متناغما مع(حالة) الملك.. وهو يصف عصير كرمة(ميديا):((مياه رقراقة تلتمع تحت أشعة الشمس المشرقة، في عز الليل.. كسيول من الفضة، والناس، كل الناس، يشربون حتى يرتووا)) ص٩٢ التشبيه هنا على الرغم من حسيته المعبرة غارق في شعرية سحرية فيها من الاغراب شيء كثير فقد جمع الكاتب الشمس، والليل، والفضة في إطار تصويري لا تمجه النفس، بل تسعى إلى تقبله، والارتياح به.. والكاتب يهمه أن يتأنق في لغة الملك لا حبا فيه وانما طمعا في كشف عنايته بكل ما يمت إلى عوالمه السرية، ونزواته الخاصة، فشرابه:((خاص.. لونه يشع كالياقوت)) ص ١٦٠.. ترى ما دلالة لون الياقوت في هذا النسق التشبيهي؟ الياقوت حجر كريم متعدد الألوان، لكن الأحمر منه له شهرة لونية محببة إلى النفوس، فهو يعكس طبيعة تأثير النور في جوهره، فضلا عن انه يمثل صورة الأفق المزهر وهي تنعكس على حجر الياقوت... هذا التحديد اللوني الصارخ هو الألصق بطبيعة الأنوثة، بل هو الأنوثة لكنها مجسدة في شراب الملك لا في جواريه.

وعندما يصف الملك مشهد رؤيا الماء الذي تدفق من جناح(ماندانا) ليغرق القصر إلى قائده بقوله:((شرع القصر كله يسبح مثل سفينة نوح)) ص٤٦ فان دلالة التشبيه وعلى الرغم من حسيتها أيضا تتخذ عند المتلقي بعدا تأويليا يتقصى دلالة الماء في الرؤيا أولا، والتي لم يستطع من في القصر من كهنة، وعرافين، وحكماء تفسيرها سوى الكاهن(خرنوك).

إن وجه الشبه هنا يتناص مع الصورة القرآنية الشهيرة التي يمكن أن نمسك بها عن طريق التحليل التاريخي لصورة المشبه به(سفينة نوح) على ما في الصورتين من اختلاف دلالي، فثمة فرق شاسع بين صورة السفينة التي ضمت في لوحها الناجين، وصورة القصر الذي ضم بين دفتيه أركان الملك وعائلته، لكن وجه الشبه(عدم الاستقرار وإحاطة بالماء) وحد بين الصورتين مثريا الصورة المسرحية بمرجعية يفهمها الجميع.

اطـرد التشـبيه بوقـائع نصـية في الحـوار أيضـا ليشكل تصويرا بيانيا استثمره الكاتب من خـلال ما يقدم هذا الفن البلاغي من انساق تقـوم علـى فكـرة تشـبيه شـيء بشـيء للبحـث عـن وجـه الشـبه الـذي تـركن إليـه نفـس المشـبه، سـواء أكـان ذلـك الوجـه حاضرا، ام مغيبا يدركه المتلقـي بالتأويـل... فـالكلام في حلق الملك رصـاص مصـهور، يسـد ثقـوب الانفـراج وفتحاته ص٧٨ التشبيه هنا بليـغ، وفيـه اقـتراب مـن ملامـح شخصية الملك القائمة على التـوتر، والغضـب، والانغماس في لعبة الموت بعيدا عن التوصيـف الآخـر للكـلام الـذي يقـترن عـادة بالبـدء، والحيـاة، ونشـاط الحضارات العامرة.

وجـاء علـى لسان الكـاهن مخاطبـا الملـك بخضـوع مغلف بـرؤى الشعر:((لو قال أحد..إن جبـل زاكـروس سحابة معلقـة في السماء، أو بحـر مقلـوب علـى رأسـه ولـيس جـبلا لصـدقته)) ص ١٠٩، في هـذا الكـلام تشبيهان يقتربان مـن الشعر في لغتهمـا القائمـة علـى المغايرة، وتجاوز المثـال، وفيهمـا أراد الكـاهن أن يثبـت للملك دهشـته، وتكـذ يبـه لمـا رأى وسمـع... ومحصـلة التشـبيه تـوحي للقـارئ، والرائـي أن الكـاهن معـني برسـم صـورة غرائبية شعرية تكفلها التشبيه عنـدما قـدم الصـورة مـؤطرة بدلالـة حسـية مبتكـرة يمثـل فيها البحر المقلوب علـى رأسـه ابتكـارا نـادرا في اللغـة المسرحية الاعتيادية.

ب- الدلالة الاستعارية :

تأخذ الدلالات الاستعارية حيزا واضحا في فضـاء المسرحية ولغتها. والاسـتعارة كمـا هـو معلـوم مظهـر بلاغـي متقـد بالانزيـاح المولـد للشـعرية يجمـع بـين المختلفات، ويؤآلف بـين الأضـداد، ويكشـف عـن قـدرة ايحائيـة تشـخص، وتجسـد بإيقـاع شـعري يقـوم علـى فكرة الاسـتبدال بـين المسـتعار لـه، والمسـتعار منـه... فهي:((صورة شعرية ترتبط مع غيرها من الصور في إطـار الخيـال الـذي صـاغها لتجعـل مـن العمـل الفـني قيمة جمالية كبرى))(٥).

تقـول المربيـة معبرة عـن حبهـا للأمـيرة(مانـدانا) الـتي قطعـت حبلـها السـري:((وشـددته إلى روحـي، وسـويداء قلـبي، ومنـذ ذلـك اليـوم اجـدل لهـا أيـامي ضـفائر، وانظـم لهـا سـنوات عمـري عقـودا، ولآلـئ... أطعمهـا حبـات قلـبي... اسـقيها مـاء عـيني)) ص٢٧ وتقــول ثانيـــة ولكـــن برؤيـــة مـــن يستشـــرف الكارثـــة:((الشـر إذ ينطلـق مـن عقالـه... لا يكـبح جماحه)) ص٣١ وتقول:((ولـتكن خطـى الحـب أسـرع مـن زحـف ثعـابين الكراهيـة))، ص٣١ لقـد تكلمـت المربيـة بلغـة شـعرية مراعيـة فيهـا مقـام الأمـيرة، وطـراوة قلبهـا، فجعلـت للقلـب حبـات، وللعـين مـاء، وللشـر عقـالا، وجماحـا وللحـب خطـى، وللكراهيـة ثعابين..

ويقـول الملـك بلغـة تسـوغ سياسـة الحفـاظ علـى ملكـه:((الربيـة هـي سـفينة الملـك الآمنـة الوحيـدة الماضية إلى بر الأمـان)) ص ٣٣، وتظهـر في لغـة الملـك وحواره عبارات ذات حس شعري دال علـى طمأنينـة يخلد فيها إلى راحة، وسكينة مؤقتـة تنقـذه ممـا هـو فيه من سوء حال، فهو القائل مثلا:((فتلففت بعباءة الليـل، وهرعـت إليهـا..)) ص٦٧، ولكنـه حـين يهـيج، ويرعد في زحمة غضبة اليومي المعتـاد تنثـال عليـه الاسـتعارات في جمـل معـبرة عـن حـال نفسـه:((بـل

ادخلـه.. وليقطـع بسـكينه، حبـل الأمـل الـواهي، المجـدول بالشـكوك.. وليلـق بـي في جحـيم الـيقين، الموصدة أبوابـه)) ص ١٣٠.

وتجـد في لغـة الحـوار اسـتعارات محلقـة في فضـاء الشـعر، تـوهم، وتشـخص، وتجسـد المعنـى والجماد:((شرع النوم يغرز مخالبه في عيوني)) ص١١، و((كلما خلوت إلى نفسي اقتنص بعض الراحـة(...) اقتحمـت علـي(...) تسلبني راحـتي، وتـورثني الأرق، والقلق)) ص ١٢، و((ثلاثـة أربـاع الليـل تـذبحها علـى موائـد الـولائم والشـراب)) ص ١٢، و((يـا سـيدي نم (...) فراشـات النعـاس تحـوم حولـك(...) استسـلم لهـا(...) ولرفيـف أجنحتهـا الحنـون)) ص ٢٠، و((وحـش خـرافي أطبـق علـى أنفاسـي بمخالـب مـن حديد)) ص ١٣، و((اشرب المزيد.. فدتك روحـي، يـا قرة عيني وانحر شكوكك فـوق ارض الثقـة، والأيمـان الصلدة)) ص ١٩.

وقـد تتضـافر الاسـتعارة، والتشـبيه في لغـة المسـرحية مولـدة ظـواهر بلاغيـة لا اغـراب في تجاورها، فالاستعارة كمـا هـو معـروف تشـبيه حـذف أحد طرفيه، فضلا عن أنها نسق بلاغي قـائم علـى فكرة تناسي التشبيه نفسه... تقول المربية مخاطبـة الملـك بلغـة شـفيفة يتجـاور فيهـا التشـبيه والاسـتعارة:((في طفولتـه، وصـباه كـان يغفـو علـى ذراعـي كاليمامـة، حكايـة صـغيرة واحـدة تكفـي أن تحمله علـى أجنحتهـا السـحرية إلى فـراديس النـوم، والأحـلام)) ص٢٤، وتقـول (مانـدانا) مخاطبـة الملـك بلغة تطابق فيها بين الكلام ومقتضى الحال:((الزمن يـا سـيدي، دود.. إذ يتسـلق شـجرة العمـر، يقـرض خضـرتها ويمـتص نـدواتها..)) ٢٩، وتقـول الملكـة مخاطبـة الملـك بلغـة شـعرية تتناسـب و مقامـه:((كلماتـك الرقيقـات إذ تنبثـق مـن قلبـك الحنـون، تسكن قلبي المتلهف رسـل محبـة... مرافـئ أمـان تأوينـا، تظللنـا مثـل كـروم ميـديا، واشـجارها العطوفات، فتكلم يا زوجي الحبيب)) ص ٧٧.

ت- الدلالة الكنائية:

تومض الدلالات الكنائية في نص المسرحية، لافتة النظر إلى مظهر آخر من مظاهر الشعرية: حشد من الذائقات، والصور التي تتجاور فيها مـدلولات شتى مـع إشـارات واضحة إلى تقـدم المـدلول الفـني غـير المصـرح بـه ليرصـد: ((صـفة بعينهـا، أو موصـوفا محددا، أو يكون المستهدف رصـد العلاقـة الـتي تجمـع بينهما، أو بمعنـى آخـر، نسبة أحـدهما للآخـر))(٦)، فالكنايـة في جوهرهـا النصـي تقـديم دقيـق لـلازم المعنى لا للمعنى المعجمي نفسه.

تقول الملكة واصفة الكاهن(خرنوك):((انه يـدس انفه الطويل في كل صغيرة وكبيرة)) ص ٢٥، كنايـة عن صفة بذيئة عرف بها، فهو فضولي يحشـر نفسـه في كـل مناسـبة مهمـا كانـت، ويقـول الملـك واصـفا لحظـات المخـاض الحـرج الـذي سـيولد فيـه طفـل رؤيـاه(زانكـون):((مـا هـي إلا لحظـات حتـى تقـذف الثعبان الذي يلتف حول عنق)) ص ٦٦.

إن قذف الثعبان إشارة استعارية تحيل على ولادة الطفل، ولكن صورة الثعبان الـذي يلتـف حـول عنـق الملك دلالة كنائية تحيل على حالة استباقية توقعها الملـك وستصـبح جـزءا مـن مستقبله الـذي سـيعرف فيما بعد.

إن كنايات(رؤيا الملك) تتجاور دائما مع انساق استعارية، ربما بسبب كونهما تمتحان من رؤية فنية واحدة، رؤية البيان بمفهومها البلاغي التقليدي، الذي يسمح بتجاور اكثر من مظهر بلاغي في النص الواحد... قال الملك واصفا موت الأميرة(ماندانا):((آه... أية نجمة هوت من سماء ميديا)) ص٧٤، فالنجمة هي الأميرة المشبه بها، لكن الوصف كله يحيل على كناية مؤداها غياب الأميرة، أي موتها... وقال القائد للملك:((حبل الموت التف حول عنقي ولم يعد منه فكاك)) ص ٦٩، في إشارة كنائية دالة على سوء المنقلب، وقرب النهاية، والقول لا يخلو من استعارة الحبل للموت... وقال الملك مخاطبا الملكة بعد أن تأكد من خيانتها:((يا للسان! يا للسان المرأة.. يا للثعبان الناعم اللين، المختبئ في مستنقع السموم والأحقاد.. والكيد)) ص ٨١، وفي القول تصوير تتناوب فيه الاستعارة، والكناية في تصوير الحالة النفسية للملك لحظة التأكد من جرم الخيانة.

ث- الدلالة التناصية:

هي دلالة تفاعل تنمو في إطار عملية الخلق الفني للنص الادبي الناهض على أديم نصوص سابقة، أو متزامنة بقصد، أو بغيره غايتها إنتاج نص متعدد الرؤى يمكن إخضاعه للتحليل، والتأويل في سياق قراءة جديدة تكشف عن أصول سابقة، واحالات معاصرة.

والتناص الدلالي في (رؤيا الملك) نظام متعدد الدلالة أمكن رصده في المسرحية في مظان عدة لعل من أهمها:

١- القران الكريم: في القرآن الكريم اكثر من(رؤيا)، يهمنا في هذا المقام الإشارة إلى رؤيا فرعون والبحث عن دلالات تربطها مع رؤيا الملك في المسرحية.. قال كبير الكهنة وهو يفسر الرؤيا لفرعون:((يولد في مصر مولود من بني إسرائيل، يذهب ملكك على يديه ويكون هلاكك بسببه)، جن جنون فرعون وثارت ثائرته وتمادى في طغيانه، وفي الحال أمر أن يذبح كل مولود ذكر(...) فانتشر أعوان فرعون في مصر يبحثون عن المواليد الجدد(...) فلا تلد امرأة ذكرا إلا ذبحه أولئك الذباحون من ساعته))(٧)، وفي رؤيا ملك ميديا كما جاء في المسرحية نقرأ تفسير الكاهن الآتي: من رحم (ماندانا) يخرج طفل يشب، ويقوى، ويزعزع أركان الإمبراطورية لينازع الملك على العرش فينزعه، ينظر ص ٤٦، لقد حدث التناص في بؤرة المسرحية(الرؤيا)من غير انحراف خارج عن مسار النص المثال، فالدلالة النهائية واحدة،غير أن التناص هنا اخذ بعدا معاصرا أضاء من خلاله(الناص) شخصية الملك، وحلل أفكارها، وبلور رؤاها(٨)، وكأنه أراد أن يقول: إن الملوك المتشبثين بعروشهم المبنية على بؤس الناس يتناسخون، ويتناصون في تطلعاتهم ومصائرهم.

٢- التاريخ: بنيت المسرحية داخل إطار مرجعي يتماس مع أحداث تاريخية وقعت في مملكة(ميديا) التي كانت في الألف الأول قبل الميلاد مملكة عامرة في شمال العراق.. وقد اقر الكاتب بالتماس هذا واصفا إياه بالإفادة، ص ٦ لكنه عالجه معالجة أدبية، فهو في المسرحية ليس مؤرخا همه تقديم الحقائق كما

وقعت، وانما أراد أن يقرا التاريخ قراءة واعية ليسقط ما فيه على ما فينا مذكرا، ومحذرا، ومبصرا..

إن إفادة المسرحية مما ورد في كتب(هيرودتس) كانت تماسا مع نص تاريخي معروف.. فالتناص التاريخي هدفه عند الكاتب: ايجاد تقارب فكري، ونفسي بين الماضي والحاضر لغرض كشف الحاضر، والإشارة الصريحة إلى مساوئه// فـ((محيي الدين زنكنة- الكاتب المسرحي المتمرس - يأخذ فقط الهيكل العام للحكاية، لينطلق منها في إنماء بنائه الدرامي وإظهار شخصياته، معولا على خياله في دفع الأحداث ضمن مسارات تجعل من العمل شيئا آخر منفصلا عن المادة الاولى، لا بما يحتويه العمل الجديد من قيمة فنية فقط، وانما، بما شحن من دلالات معاصرة بثها الكاتب وهو ينجز نتاجه الإبداعي))(٩) .

٣- الادب: في المسرحية تناص أدبي يستند إلى اكثر من متن معروف، ويؤدي دلالة أدبية جديدة ممهورة بتوقيع كاتبها...

يتناص المشهد السادس من الفصل الأول في المسرحية مع اكثر من نص أدبي معروف، فالملك مثلا عندما يخاطب الملكة بقوله:((لم احتفظ بأية من زوجاتي إلا عاما، أو بعض عام)) ص ٨٠، فان هذا القول يتطابق مع حالة(شهر يار) في(ألف ليلة وليلة) ولكن المضمون يختلف حيث تكون الزيجة في(الليالي) ليلة واحدة، لا عاما أو بعض عام مثل ما في المسرحية.

وهناك تناص مع المسرح الشكسبيري، ففي مسرحية(عطيل) يقتل الملك زوجته خنقا بسبب خيانتها الزوجية، وفي المشهد نفسه، في(رؤيا الملك) يقتل الملك زوجته خنقا بسبب خيانتها السياسية، ص ٨٠، فكلا الملكين قتلا زوجتيهما، والتناص هنا كشف عن عري في حياة الملوك الخاصة، وهجاء مسرحي موجه لها.

ونبوءة الملك تشابهت في جانب منها مع نبوءة سوفوكليس في(أوديب ملكا)، لا سيما الجانب الخاص بتسليم الطفل إلى راع قرب الجبل يقوم برعايته، وتنشئته تنشئة سليمة إلا أنها تختلف عنها في تشخيص من سيقتل بعد أن يكبر الطفل، ففي(أوديب ملكا) ينتظر الكاتب حتى يصبح أوديب رجلا فيقتل أباه بينما وقع فعل القتل عند زنكنة على شخصية(شيرلانة) الصبي ابن قائد جند الملك، وهنا تختلف شدة القتل، أيضا،أي التوتر الذي يخلقه فعل القتل عندما يقع على صبي بريء يذبح ويطبخ لحمه على يدي جلاد الملك... (١٠).

الخاتمة:

كشفت القراءة الاسلوبية لمتن المسرحية عن توافر ادبية عالية اسهمة في تقديم نص مكتمل الرؤى، والاهداف، فضلا عن بلاغة طابقت بين مقتضيات احوال الشخصيات، وتعدد مقاماتها في خطاب مسرحي يمتلك من الجمال الشيء الكثير... اما دراميتها، فتلك مسالة تستحق ان تفرد لها دراسة خاصة.

*احالات المقدمة:

١ للمزيد عن محيي الدين زنكنة ينظر: البناء الدرامي في مسرح محيي الدين زنكنة: صباح الانباري: دار الشؤون الثقافية بغداد ٢٠٠٢

٢-رؤيا الملك، او مانـدانا وستافروب: محيـي الـدين زنكنة: دار الشؤون الثقافية بغداد: ١٩٩٩.

٣-علـم الاسـلوب: د. صـلاح فضـل: ١٠٢، دار الافـاق الجديدة بيروت.

٤-ينظر: بواكير محيي الدين زنكنة: د. فاضل عبود التميمي: جريدة الزمان اللندنية: في ٢٠٠٤/٢/٢٦.

٥-حصل محيي الـدين زنكنة على بكالوريوس اللغة العربيـة وادابهـا في كليـة الاداب جامعـة بغـداد في العـام ١٩٦٢، ودرّس العربيـة في المـدارس الثانويـة والاعداديـة في محافظـة ديـالى حتـى العـام ١٩٨٤، الـذي احيـل فيـه علـى التقاعـد لاسـباب صـحية، نشـر في ابـداع القصـة القصـيرة:(كتابـات تطمـح ان تكـون قصصـا) المؤسسـة العربيـة للدراسـات والنشـر ١٩٨٤، و(الجبـل والسـهل) دار اراس اربيل ٢٠٠٢، فضلا عن قصص اخرى لم تجمع بعد في كتاب مستقل، امـا في ابداع الرواية فقد نشـر:(المـوت سداسـيا) مجلـة الاقـلام ١٩٧٠، و(هـم او ويبقـى الحـب علامة) اتحاد الكتاب العرب في دمشق ١٩٧٥، و(اسوس) دار الساعة في بغداد ١٩٧٧، فضلا عن(بحثا عن مدينة اخـرى) اتحاد الكتـاب العـرب ١٩٨٠، وللكاتب اكثـر مـن مخطوطـة روائية، وله (٣٦) مسرحية منشورة وممثلة مسرحيا.

٦-للمزيد عن الواقعة والظاهرة ينظر: علم الاسلوب: ٢٨١.

***احالات المستوى الصوتي:**

١-ما لا تؤديه الصفة: حـاتم الصكر: مهرجـان المربـد الشعري العاشر : ١٩٨٩.

٢ للمزيـد عـن فاعليـة التكـرار ينظـر: معجـم المصـطلحات البلاغيـة وتطورهـا: د. احمـد مطلـوب: ١:٢٣٦.

٣ المثل السائر...: ابن الاثير: ٢:٧٨، القاهر ١٩٣٩.

٤-كتـاب الصـناعتين: ابـو هـلال العسـكري: ٢٦١:ط ١:١٩٥٢.

*احالات المستوى التركيبي:

١-البنى التحويلية: جومسكي: ١٣.

٢-ينظر: الإيضاح..: القزويني:١٢ وما بعدها.

٣-نفسه:١٦.

٤-للمزيد عن اضرب الخبر ينظر: الإيضاح: ١٩ وما بعدها.

٥-للمزيد عن الإنشاء ينظر: المصدر نفسه: ١٣.

٦- ينظر:البرهان في علوم القران:الزركشي:٢:٢٢٦.

٧-ينظر: البلاغـة العربيـة قـراءة اخـرى: د. محمـد عبد المطلب:٢٨٤.

٨- ينظر: الطراز..: العلوي..:٣:٢٨١.

٩- تنظر قسم من أوامر المربية على الصفحات: ٢٣: ٣١:٦٢.

١٠- تنظر قسم من أوامره على الصفحات:١٨:١٣٤.

١١- تنظر قسم من أوامره على الصفحات :٤٢:٤٣.

١٢- عـروس الأفـراح-شـروح التلخـيص-: التفتـازاني: ٢:٣٣٢.

١٣ ينظر:الطراز..:٢:٢٨٥.

١٤- تنظر على الصفحات:٢٢: ٥٠: ٥٢.

١٥ البلاغة والأسلوبية:د. محمد عبد المطلب:٢٠٠,٥- التلخـيص في علـوم البلاغـة: القـزويني:٣٩٧، طبعـة البرقوقي.

***احالات المستوى الدلالي:**

١ ينظر: شعرية الخطاب المسرحي: رؤيـا الملك مثـالا: د.فاضل عبود التميمي: جريدة القادسية في٢٠٠٠/٦/٢٦.

٢-مسـرحيات ورويـات عراقيـة في مـآل التقـدير النقدي:د. علي جواد الطاهر : ١٢٢.

٣ الطراز... يحيى العلوي:١:٣٦٢.

٤ البلاغـة العربيـة قـراءة اخـرى: د. محمـد عبـد المطلب:١٣٧.

٥ فن الاستعارة... د. احمد الصاوي :٣١٩.

٦ البلاغة العربية قراءة أخرى د. محمد عبد المطلب:١٨٩.

٧-احسن القصص: قصص القرآن الكريم د. احمد الكبيسي : ٢٢٢.

٨-ينظر: توظيف التناص...: محمد الشوابكة: مؤتة للبحوث والدراسات مج ١٠ ع ٢ ١٩٩٥/٢ :١٦.

٩-مركزية الرؤيا في(رؤيا الملك): سعد محمد رحيم: جريدة الثورة في ٢٠٠٠/٥/٢١.

١٠-ينظر: متغيرات معادلة الرؤيا في مسرحية(رؤيا الملك): صباح الانباري جريدة العراق في ٢٠٠٠/٧/١.

*** مصادر الدراسة ومراجعها:**

١- احسن القصص: قصص القران الكريم: د. احمد الكبيسي وزارة الثقافة والاعلام بغداد ط١ ٢٠٠٠.

٢-الايضاح في علوم البلاغة: القزويني: تعليق لجنة من اساتذة كلية اللغة العربية في الازهر: طبعة مكتبة المثنى بغداد.

٣-البرهان في علوم القران: الزركشي: تحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم، القاهرة ١٩٥٧.

٤-البلاغة العربية: قراءة اخرى: د. محمد عبد المطلب الشركة المصرية العالمية للنشر.

٥-البلاغة والاسلوبية: د. محمد عبد المطلب: الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٤.

٦-البناء الدرامي في مسرح محيي الدين زنكنة: صباح الانباري: دار الشؤون الثقافية العامة بغداد ٢٠٠٢.

٧-البنى التحويلية: جومسكي: ترجمة يوئيل يوسف عزيز: دار الشؤون الثقافية العامة بغداد ١٩٨٧.

٨-بواكير محيي الدين زنكنة: د. فاضل عبود التميمي: جريدة الزمان اللندنية في ٢٠٠٤/٢/٢٦.

٩ توظيف التناص في متاهات الاعراب في ناطحات السحاب: محمد علي الشوابكة: مؤتة للبحوث والدراسات المجلد ١٠العدد ١٩٩٥/٢.

١٠-رؤيا الملك او ماندانا وستافروب: محيي الدين زنكنة: مسرحية: دار الشؤون الثقافية العامة بغداد ١٩٩٩.

١١-شعرية الخطاب المسرحي رؤيا الملك مثالا: د. فاضل عبود التميمي: جريدة القادسية في ٢٠٠٠/٦/٢٦.

١٢-الطراز المتضمن لاسرار البلاغة وعلوم حقائق الاعجاز: يحيى العلوي: القاهرة ١٩١٤.

١٣-عروس الافراح في شروح تلخيص المفتاح: بهاء الدين السبكي: القاهرة ١٩٣٧.

١٤-علم الاسلوب- مبادئه واجراءاته- د. صلاح فضل: دار الافاق الجديدة بيروت الطبعة الاولى ١٩٨٥.

١٥-فن الاستعارة دراسة تحليلية...: د. احمد الصاوي:الهيئة المصرية العامة للكتاب فرع الاسكندرية ١٩٧٩.

١٦ كتاب الصناعتين: ابو هلال العسكري: تحقيق علي محمد البجاوي و محمد ابو الفضل ابراهيم: القاهرة ١٩٥٢.

١٧-ما لا تؤديه الصفة بحث في الايقاع: حاتم صكر: مهرجان المربد الشعري العاشر ١٩٨٩.

١٨-متغيرات معادلة الرؤيا في مسرحية رؤيا الملك: صباح الانباري جريدة العراق في ٢٠٠٠/٧/١.

١٩-المثل السائر في ادب الكاتب والشاعر: ابن الاثير: القاهرة ١٩٢٩.

٢٠- مركزية الرؤيا في رؤيا الملك: سعد محمد رحيم جريدة الثورة في ٢٠٠٠/٥/٢١.

٢١-معجم المصطلحات البلاغية وتطورها: د. احمد مطلوب الجزء الاول مطبعة المجمع العلمي العراقي ١٩٨٣.

٢٢ مسرحيات وروايات عراقية في مال التقدير النقدي: د. علي جواد الطاهر: دار الشؤون الثقافية العامة بغداد ١٩٩٣.

قراءة في مسرح "كوران" الشعري

د. فائق مصطفى

جامعة السليمانية

عبدالله كوران (١٩٠٤-١٩٦٢) شاعر كردي حديث يقف في طليعة الشعراء الكرد في النصف الاول من القرن العشرين، عرف بشعره الوجداني الرقيق الدائر على المرأة المحبوبة ومناط الطبيعة الخلابة لكردستان، وشعره السياسي والاجتماعي الدائر على محاربة الاقطاع والاستعمار والتخلف بكل اشكاله. وعلى نحو عام مر شعره بثلاث مراحل:

١-المرحلة الرومانتيكية ١٩٢٠-١٩٣٠.

٢-المرحلة الواقعية ١٩٣٠-١٩٤٥.

٣-مرحلة تطور عناصر الواقعية الاشتراكية في شعره ١٩٤٤ ١٩٦٢[1].

اما مسرحياته الشعرية فاهمها "مصير العشاق" و "الوردة الدامية" و "مصير ضحاك". وهذه الاعمال الثلاثة مسرحيات قصيرة تعتمد على التركيز، وتدور على الحب والطبيعة والحرية. لكن قراءتنا هذه ستقتصر على المسرحيتين الاولى والثانية لان الثالثة لم يكتب منها الشاعر الا فصلا واحدا.

عند قراءتي للمسرحيات في الترجمة العربية، لفت نظري فيها اربع سمات هي:

اولا: النزعة الرومانتيكية

تتجلى النزعة الرومانتيكية ببعض سماتها وخصائصها في هذه المسرحيات، في موضوعاتها وشخصياتها وافكارها، فمسرحية "مصير العشاق" موضوعها الحب العنيف الصادق الذي يحطمه التفاوت الطبقي، فالبطل (برزو) فدائي ثائر ينزل يوما من الجبل ليلتقي قرب نبع بالفتاة (منيج) فتشتعل نار الحب في قلبيهما من النظرة الاولى حتى يقسم العاشقان على العهد، ان يتزوجا بعد اداء الواجب الوطني، لكن العاشق يأتي بعد عام ليجد حبيبته زفت الى شيخ ثري، الامر الذي يدفعه الى الانتحار، وعندما تعلم الحبيبة بنبأ الانتحار تحذو حالا حذوه فيكون العاشقان شهيدي الغرام، كما هو الامر في القصص والروايات الرومانتيكية. ان العاشقين هنا يمجدان عاطفة الحب ويستسلمان لها حتى يتقبلان الموت من اجلها برحابة صدر.

والمعروف ان الابطال في القصص والمسرحيات الرومانتيكية تسيطر عليهم العاطفة وتقودهم وتسيرهم كيفما تشاء، وهم يستسلمون لها حتى اذا كانت تقودهم الى الموت. ففي رواية فكتور هيجو المعروفة (احدب نوتردام) نلقى بطلها، وهو انسان مشوه الجسم، يعشق فتاة عشقا يصبح شاغله الاكبر في الحياة حتى يجعله يجري وراءها وينقذها من ملمات عدة غير انه لا يستطيع ان ينقذها عندما يحكم عليها بالاعدام، عندئذ يدفن نفسه معها في قبر واحد. كذلك مسرحية (الوردة الدامية) موضوعها الحب الرومانتيكي القوي والطاغي بعيدا عن العقل والمنطق. فالبطل العاشق يدعو حبيبته الى حفلة عرس لكنها لاتستجيب للدعوة الا اذا احضر لها باقتين من الورد الاحمر والاصفر لتزين بهما ضفائرها، لكن الفصل خريف. يقول الفتى:

انه الخريف وليس على شجرة ورقة خضراء

الحدائق عارية

من اين لي بالورد؟

فالورد ذابل وثغر براعمه

مالفتر عن ابتسامة ربيع بعد

الفتاة ± ان لم ازين ضفائري بباقتين

من الورد الاحمر والاصفر

فلن اشهد عرسا ولن ابهج رقصا

وقلبك ان وهبتني اياه

ان مخضتني اياه

اذن لحملت لي من حدائق الملك وردا..[2].

غير ان حدائق الملك على الشاطيء الاخر من النهر، ويحيط بها حراس اشداء فكيف يتمكن من الوصول اليها لجلب الورد، لكن هل يستطيع رفض هذه الرغبة من حبيبته، فهو يقتحم اسوار حدائق الباشا فيصاب بطلق ناري في قلبه ليكون جرح قلبه هذا الوردة الحمراء التي يهبها للحبيبة.

ثانيا: اللون المحلي

يعني اللون المحلي تصوير الخاص بدلا من العام في الادب، بالاديب هنا يعني برسم البيئة المحلية ومافيها من مناظر وعادات قومية وازياء تخص جماعة بشرية معينة ويتناول مشكلات وقضايا ذات طابع خاص متعلق ببيئته. وهذا مافعله كوران في مسرحياته الشعرية. وفي هذه المسرحيات تتجلى الثقافة الكردية والبيئة الكردستانية بعاداتها وتقاليدها وفنونها.. الخ. في مسرحية (الوردة الدامية) "يغوض الشاعر في صميم الحياة الكردية سالكا سبيل اشد الاساليب تركزا، ويصور بمهارة، وفي طور شديد الايجاز والجزالة لوحة للحياة واقعية وحزينة تصلح مادة وموضوعا لاضخم التمثيليات الشعرية. ان مشاهد هذه التمثيلية صورة حية وناطقة للحياة الكردية حقا. ان الدبكات الكردية التي يشترك فيها الرجال والنساء بازيائهن ذات الالوان الزاهية وانغام المزمار وصوت الطبل المدوي من بعيد والباعث على التفاؤل، وطلب الفتاة الكردية اللعوب ذات الطبع المراح ورغبتها في الوردة الحمراء تزين بها شعرها، علما بان الفصل خريف، وامتناعها من الذهاب الى العرس، الا اذا احضرت لها الوردة، وعاشقها الفتى الكردي الذي يذهب الى حديقة الباشا المخظور المحاطة باخطار الموت المحقق دون ان يهاب من اجل تحقيق ابسط رغبة من

رغبات محبوبته، والطعنته النجلاء التي تطبع على صدره بعد عودته، وموته بكبرياء وغرور، كل ذلك يتجلى في القصيدة.."[٣]:

الفتى ± تأملي، ثمة عرس هناك ورقص ودبكات

في فناء تلك الدار

انصتي الطبل، المزمار.. الناي الساحر

واشهدي الصخب.. وهذا المزيج اللوني

حيث الاصفر والاحمر يختلفان

ماأروع تلك الاصوات..[٤]

وفي مسرحية "مصير العشاق" يرد هذا الوصف لمناظر كردستان الخلابة:

برزو ± آماه ايتها الحالمة عند النبع تحت صفصافه الاحمر

يا عجوزتي القديسة

اين ولى عز هذا المكان

واين سحره واشراقه؟

ونوش± بني، يا عابر الطريق، ايها الشاب الوسيم

ماالذي تغير في النبع؟

في مصبة تحت ظلال الشجر، وحصاه

الزمردية ومياهه الفضية؟[٥]

ثالثا: البطل التراجيدي

يشيع البطل التراجيدي في المسرحيات الاغريقية ومسرح شكسبير، وهو في العادة شخصية فاضلة لكنها تسقط وتنتهي نهاية مأساوية اما بسبب القدر او بسبب قسوة المجتمع وجبروته او بسبب ضعف فيها او خطأ ترتكب فيثير سقوط هذا البطل الشفقة والخوف عند المتفرج، ومن ثم يحدث التطهير. ففي مسرحية "الوردة الدامية" يلقى العاشق حتفه بسبب خضوعه للرغبة الطائشة للحبيبة وهي جلب الورد اليها من قصر الباشا في فصل الخريف، فهو بدلا من اقناعها بلامعقولية هذه الرغبة، يستجيب لها بعد صراع نفسي سرعان ماينتهي الى القبول:

الفتى ± (سائرا في حدائق الملك):

حدائق الملك على الشاطيء الاخر من النهر

وقوى العدو تضرب الطوق حولها

ان ذهبت فلا درب اليها

وان عكفت راجعا فحسنائي

ذات العيوت الكحيلة

تتركني غضبى..[٦].

هذا وليس دقيقا ما يقوله الباحث حسين علي شانوف ان ذهاب العاشق الى حديقة الباشا "شيء جد طبيعي بالنسبة الى الحياة الكردية، ان الفتيات الكرديات كثيرا ما يدفعن عشاقهن رغبة في اختبارهم في الحب، الى مغامرات ومجازفات يطلبن منهم هدايا نادرة المنال ليثرن بها الحسد والغيرة في قلوب اترابهن. كما ان فتيات بعض القبائل لن يشتركن في الدبكات الا اذا زين شعورهن بالورد الاحمر.. ان احضار الوردة الحمراء في فصل الخريف، ولاسيما من حديقة الباشا السفاح الذي يعادي القبائل، وامتحان الحب بالبطولة ومواقف الشجاعة والمباهاة ببسالة المحب، كل اولئك رغبات طبيعية للفتاة الكردية المحبة للمغامرة.."[٧]، لان هذه الممارسات الاجتماعية انما تشيع في القصص والحكايات الشعبية، وليس في العصر الحديث الذي تدور فيه وقائع المسرحية. اما مسرحية (مصير

العشاق) فتصور بطلين عاشقين يسقطان بسبب تقاليد المجتمع الطبقية للمجتمع، لكنهما يسقطان لان المجتمع اقوى منهما. ولهذا تنهتي المسرحية بهذا النشيد الذي يغنيه الكورس:

هيا يا فتيات، هبوا يا فتيان

لنقطع عهدا

الا نخضع لقوى الظلم..[8].

رابعا: التناص

التناص- كما يعرفه جنيت- "تحويل وتمثيل عدة نصوص يقوم بها نص مركزي يحتفظ بزيادة المعنى"[9]. بمعنى آخر ان التناص هو "ان يتضمن نص ادبي ما نصوصا او افكارا اخرى سابقة عليه عن طريق الاقتباس او التضمين او التلميح او الاشارة او ما شابه ذلك من المقروء الثقافي لدى الاديب، بحيث تندمج هذه النصوص او الافكار مع النص الاصلي وتندغم فيه ليتشكل نص جديد واحد متكامل"[10]. في مسرحية (مصير العشاق) موقف عاطفي يشيع في الاثار الرومانتيكية الغربية والعربية، اعني الموقف الدائر على ولادة الحب من اللقاء الاول بين العاشقين، كما نجد في رواية (الاجنحة المتكسرة) لجبران خليل جبران حيث يصف الراوي العاشق لقاءه الاول مع الحبيبة "في تلك الدقيقة ظهرت من بين ستائر الباب المخملية صبية ترتدي اثوابا من الحرير الابيض الناعم، ومشت نحوي ببطء.. ثم اخذت يدي بيد تضارع زنبقة الحقل بياضا ونعومة، فاحسست عند ملامسة الاكف بعاطفة غريبة جديدة اشبه شيء بالفكر الشعري عند ابتداء تكوينه في مخيلة الكاتب.."[11].

ومثل هذا الموقف نلقاه في مسرحية "مصير العشاق" حيث يصف البطل لقاءه الاول بالحبيبة:

برزو ± بصوت مضطرب، راجف تبعثر بين شفتي

حدثتها. سكرت بخمرة حديثها

كان سؤال

كان جواب

عن العنوان، عن الاسم والاصدقاء

والمخطوبات

واقسمنا وايدينا على المصحف

متى ما اديت فروض الوطن

متى ما اعفيت من السلاح

فسأملأ كفي بكل غال اليها

لاخطب زهرة آمالي..[12].

كذلك نجد في الاثرين اخفاق الحب الصادق بسبب التفاوت الطبقي في المجتمع، والنهاية المأساوية المتمثلة في الانتحار والموت.

اما مسرحية (الوردة الدامية) فتتناص مع قصة "العقد" او "الحلية" للكاتب الفرنسي المعروف موباسان، في فكرتها الرئيسة وهي الامتثال والخضوع لنزوات المرأة ورغباتها غير المعقولة، وما ينجم عن ذلك من مضار ومصائب تصيب العاشق او العائلة على نحو عام. ففي قصة "العقد": يدعى موظف الى حفلة تقيمها وزارته، لكن زوجته ترفض حضور الحفلة الا اذا احضر لها زوجها عقدا تزين به صدرها، فيستجيب لها الزوج ويستعير لها عقدا من احدى النساء، لكن العقد يضيع منها عند عودة الزوجين الى البيت بعد انتهاء الحفلة، فيضطر

الزوجان الى الاقتراض من الاقرباء لشراء عقد مكان العقد الضائع، ويدفعهم ذلك الى العمل الاضافي والشاق لتسويد الدين حتى يفقدا صحتهما. وبعد سنوات تلتقي الزوجة بصاحبة العقد وتكاشفها بالحقيقة: انها اضاعت العقد واشترت مكانه عقدا آخر. آنذاك تبتسم صاحبة العقد قائلة: ان عقدها كان مزيفا. اي ان الزوجين ينتهيان الى هذه النهاية المأساوية بسبب نزوة الزوجة في امتلاك عقد في اثناء حضورها الحفلة. ومثل هذا يحدث في "الوردة الدامية" حيث لاتقبل الحبيبة حضور حفلة العرس الا اذا احضر لها حبيبها باقتي الورد الاحمر والاصفر، فيستجيب لها الحبيب ليكون دمه وحياته ثمن هذه الاستجابة لهذه النزوة.

الهوامش:

١-شعر الشاعر الكردي المعاصر عبدالله كوران: حسين علي شانوف،/ ترجمة شكور مصطفى، وزارة الاعلام- بغداد- ١٩٧٥/ ٢٨.

٢-الاثار الشعرية الكاملة: عبدالله كوران، ترجمة د. عزالدين مصطفى رسول، شركة المعرفة للنشر والتوزيع المحدودة- بغداد- ١٩٩٠/ ٥٥ ،٥٦.

٣-شعر الشاعر الكردي المعاصر عبدالله كوران/ ٤١.

٤ الاثار الشعرية الكاملة/ ٥٥.

٥-المصدر نفسه/ ٣٧٢.

٦-نفسه/ ٥٦.

٧-شعر الشاعر الكردي المعاصر علدالله كوران/ ٤١-٤٢.

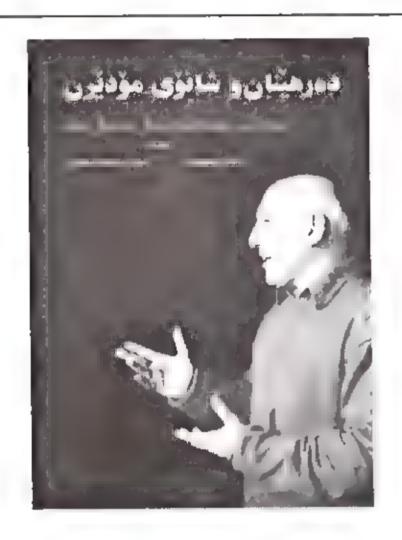
٨ الاثار الشعرية الكاملة/ ٣٧٧.

٩-في اصول الخطاب النقدي الجديد: تودوروف وآخرون، ترجمة احمد المديني- دار الشؤون الثقافية العامة- بغداد- ١٩٨٧/ ١٠٨.

١٠-التناص نظريا و تطبيقا: احمد الزعبي، مكتبة الكتاني- اربد- الاردن- ١٩٩٥/ ٩.

١١-المجموعة الكاملة لمؤلفات جبران خليل جبران- دار صادر- بيروت- بدون تاريخ/ ١٨٠.

١٢-الاثار الشعرية الكاملة/ ٣٧٤-٣٧٥



الاخراج والمسرح الحديث
حوار شامل مع المسرحي د. فاضل جاف
اجراء: كامران سبحان وشورش محمد حسين
من مطبوعات مجلة "آينده"



ابن خلدون
بين السوسيولوجيا والتاريخ
حوار مع الدكتور ألبيرت عيسى

اجراء: شوان احمد
ترجمة: دانا احمد

الدكتور البيرت عيسى، عميد كلية العلوم السياسية في جامعة السليمانية، له مؤلفات وابحاث علمية في العلوم السياسية والاجتماعية، يجيد اللغات الكردية والعربية والانكليزية والفرنسية والايطالية، له بحوث عديدة حول ابن خلدون، اضافة الى كتاب حول قراءة البعث للفاشية.

***لقد شغلتم سنوات طوال بدراسة ابن خلدون بشكل اكاديمي في الجامعات الاوروبية، اضافة الى كتابة بحوث حوله باللغتين الفرنسية والايطالية، هل يمكنك ان تذكر لنا الاسباب التي جلبتك الى هذا العالم؟ او من اين جاء اهتمامكم بابن خلدون كونكم في قعر الحضارة الاوروبية في هذا العصر؟**

د.البرت عيسى: يأتي اختياري لابن خلدون كونه ذا اهمية.. حينما كنت طالبا في ايطاليا تعرفت على كتاباته بشكل سطحي، اضافة الى انني قرأت بعض مؤلفاته قبل هجرتي الى اوروبا.. ان قراءتي لمؤلفات ابن خلدون جعلتني ان ابحث عن الاختلافات الماثلة بين علماء الاجتماع في العصر الحديث.. وكذلك انجاز البحوث النظرية على المجتمعات، هذا العالم هو احد هؤلاء الذين جلبني الى هذا الموضوع لأنني اعتقدت انه ذو اراء جديدة حول هذا الموضوع.. او هو يثقب اشياء يمكن ان تستحدث او تستفاد منها في

الوقت الراهن في مجال علم الاجتماع، لأن اراءه لم يمر على الاستفادة منها في وقته (الماضي)، وخاصة بالشمال الافريقي والغرب العربي، بل من الممكن الاستفادة منها في تحليل الواقع الاجتماعي الشرقي ومن ضمنها المجتمع الكوردي.

***الى الان لم يكن المنشغلون بتاريخ علم الاجتماع، متفقين على من الاول الذي وضع الحجر الاساس لهذا العلم، علما ان هذه المسألة قد انتهت لدى البعض، حيث يرون ان المفكر (اوغست كونت) هو اول من وضع اسس هذا العلم، وبحجم هذا الاعتقاد هناك من يقفون ضد هذا الاعتقاد، اذ يرون ان الواضع الاول لهذا العلم هو ابن خلدون لا غير، رغم انه سماه (علم العمران) بدل علم الاجتماع، فماذا تقول حول هذه المسألة؟**

د.البرت عيسى: انني لا اتفق مع كلا الرأيين، لسبب اكرره دوما، وهو (لم يقل شيئا الا قيل سالفا)، لذلك فان احتمال وضع علم من قبل مفكر وعالم شيء ضعيف، كما ان نظرتنا الى وضع علم من قبل شخص واحد، هي نظرة خاطئة، ان علم الاجتماع شأنه شأن العلوم الاخرى مثل: (علم السياسة، الجغرافيا، السياسة، الفيزياء، الكيمياء..الخ) والتي تؤدي وظيفة تراكمية، بمعنى ان هذه العلوم تتراكم مرحلة تلو اخرى، ومن ثم تنمو وتتطور وبعد فترة تشرع بالاستقلالية، وتتسم بمظرها الخاص، مثلا عندما فكر الانسان عن وجوده قديما (ذكره من جيمع النواحي). انظر الى كتب الفلاسفة الاغريق، كـ(افلاطون ارسطو) تلفي مثولة (الفيزياء، الكيمياء، الفلسفة، البيسكولوجيا، السوسيولوجيا، علم السياسة.. الخ)، وبعد ذلك فقد استقل كل منها عن الاخر، واحد العلوم الذي استطاع ان يستقل بنفسه (ولكن بعد فترة طويلة في القرن الثامن عشر) هو علم الاجتماع.

الان لو رجعت للجواب عن سؤال حول من منهما الواضع الاول لهذا العلم، لهذا شيء لم اتفق معه ابدا. لكن من الممكن ان نقول ان (اوغست كونت) هو الواضع الرسمي لهذا العلم لأنه هو اول من يسميه بهذا الاسم، كما ذكرت مرارا بان (كونت) سمى هذا العلم بـ(الفيزياء الاجتماعي) قبلا، ولما علم بان عالما احصائيا وهو (ادولف كتلك) استخدم مصطلح (الفيزياء الاجتماعي) غير الاسم بعلم الاجتماع، اما اذا طرحنا هذا الافتراض جانبا واخذنا بالافتراض الاول والذي هو مسألة (التراكمية) فنستطيع القول ان (ابن خلدون) عمل غزيرا لتطور وتقدم علم الاجتماع، كما نستطيع القول رغم ان محاولاته ليست بشكل سستماتيكي، الا انه شارك بشكل فعال في مسألة طرح ارائه الاجتماعية.

***احد اهم الحقول التي عني به ابن خلدون واحتل هذا الحقل مساحة واسعة من فكره، هو حقل التاريخ، نود ان نعرف لماذا اهتم بهذا الحقل هكذا، واي شيء دفعه الى ذلك، لانه وكما هو معلوم، ان اهتمام علماء المسلمين بالتاريخ ياتي من اجل هدف اخر، بمعنى انه اهتمامهم من اجل غرض سياسي او ديني، وليس من اجل التاريخ نفسه، لكن من اجل اي شيء ياتي ابن خلدون بالتاريخ؟**

د.البرت عيسى: قبل ان اجيب عن هذا السؤال اود ان اشير الى نقطة مهمة وهي ان نظرة ابن

خلدون هي نظرة شمولية وتضم عدة حقول، فبالمستطاع ان توجد في توجهاته حقولا مثل: (الانثروبولوجيا، انطولوجيا، علم الاجتماع، جغرافيا، الفيزياء، جغرافيا الانساني والاقتصادي)، كما نستطيع ان نلقي التاريخ وفلسفة التاريخ.

فقد كتب ابن خلدون حول هذه المواضيع، واذا نظرنا الى كتبه الاخرى غير المقدمة، فنرى انه تناول التاريخ الكرونولوجي، اي تاريخ الاحداث، حتى انه حلل الاحداث المطروءة في المغرب العربي والاسلامي بشل كرونولوجي، لكن في كتاب المقدمة وفي ديباجته فقد خصصها لتقديم كتابه فقد ذكر فلسفة التاريخ وليس كرونولوجيا التاريخ او تاريخ الاحداث، ومن ثم نرى انه انتقد المؤرخين السابقين له، مثل الطبري، المسعودي. لكن لنسأل كيف هي طبيعة تلك الانتقادات؟ فقد تبلور انتقاده في ان التاريخ دون في السابق بشكل كرونولوجي، اي دونت الاحداث فقط: ماهية الاحداث، وزمنها، دون ان يبحثوا في الاسباب الداخلية والخارجية للاحداث.

لقد اعتقد ابن خلدون على المؤرخ ان يعنى بتحديد اسباب الاحداث قبل تدوينها، وفي العلم الحديث يذكر قضية الاسباب والنتائج، وهو (ابن خلدون) يؤكد على ذلك، بمعنى ان ابن خلدون يذكر هنا شيئا مهما والذي هو ماثل في علم اجتماع "فيبر"، كما تعرفون ان "ماكس فيبر" هو احد المفكرين الكبار في مجال علم الاجتماع، ذكر هذا العالم كيف نستطيع ان نتحدث عن الماضي ونفهم الاحداث الاجتماعية في ذلك العصر؟ هو يرى اننا اذا اردنا فهم ذلك علينا ان نمتلك قدرة العيش في وغل تلك الاحداث، اي نمتلك شعورا سايكولوجيا لنعيد احاسيسنا وتفكيرنا الى الماضي ونشارك في تلك الاحداث، والذي يسمى بالالمانية Nacherledn. اي هو يريد ان يقول اننا كي نفهم حدثا تاريخيا وظاهرة اجتماعيا، علينا، اثناء عملية الفهم Versthen ان نمتلك قدرة المشاركة في هذا الحدث التاريخي وهذه الظاهرة الاجتماعية.

من هنا فان العودة الى اراء ومعتقدات ابن خلدون شيء مهم، لانه وكما يقول "فيبر": (كي نفهم الاحداث التاريخية والظواهر الاجتماعية، علينا معايشة ومشاركة العصور الغابرة، اي مثلما اننا عشنا في ذلك العصر).

***يتبين من كلامكم هذا ان معاملة ابن خلدون مع التاريخ لم يكن كحقل لتدوين الاحداث والكوارث، بل انه نظر اليه كحقل معريفي وعامل معه هكذا؟**

د.البيرت عيسى: نعم، هو، قبل كل شيء، ينظر الى الاحداث التاريخية كأحداث، ثم يعامل معها كظاهرة تاريخية واجتماعية اذ ينبغي ان يبحث عن اسبابها، وفي هذا الاطار ياتي ابن خلدون بسبع نقاط لا اتذكر جلها هنا، منها: اولا: ينبغي ان يربط المؤرخ كل الاحداث باسبابها، ثانيا: مسألة الفنتازيا، اي هل هذا الحدث شيء عقلاني ام لا؟ حقيقة لا اتذكر بقيتها.

***هل يمكننا القول ان (ابن خلدون) لم يكن شموليا وكونيا مثل (هيجل). بل اختص فقط بمرحلة محددة وهي القرن الرابع عشر ومنطقة محددة وهي شمالي افريقيا وبلاد المغرب العربي؟**

د. البرت عيسى: بهذا الصدد استطيع القول: ولو ان (ابن خلدون) اهتم بتأريخ شمالي افريقيا وبلاد المغرب العربي والعالم الاسلامي، لكن ذلك لايعني انه لم يحاول ان يعمم نظرته تجاه التأريخ، على سبيل المثال يقول في بداية كتابه (المقدمة):

اي انه اراد ان يأخذ بكيان عام حول التأريخ، بالاضافة الى الاخذ بالاحداث التأريخية كظوهر يحتمل تكرارها في موقع آخر وفي عصر آخر..

لذلك فان الذي يسمى اليوم بـ (التعميم)، فان لابن خلدون القدح المعلى فيه، فهو يتحدث عن انه من الضروري ان يميل المؤرخ الى التعميم في تحليله للتأريخ. وبالنسبة للمقارنة بين هيجل وابن خلدون والتي يقيمها بعض الكتاب، فهي برأيي عمل غير مقبول لان مجال كل منهما مختلف كل الاختلاف عن الآخر.

★حول التأريخ ايضاً، هل كانت نظرة ابن خلدون الى التأريخ نظرة تشاؤمية ام واقعية؟

د. البرت عيسى: انا لا اعرف ماهو الفرق بين التشاؤمية والواقعية. لكن لاشك ان ابن خلدون يعتبر من الكتاب المتشائمين في فلسفة التأريخ والفكر الاجتماعي، حتى انه في بداية (المقدمة) يقول: "اريد أن اتحدث عن كل شيء، واحلل كل شيء، كل ماحدث ويحدث. اي ان ابن خلدون حاول ان يتنبأ بالمستقبل من خلال الماضي، والاحداث التي وقعت في عصر جعلته متشائماً وينظر الى التأريخ نظرة تشاؤمية، ولاشك ان حياته الخاصة لها اثرها في تشاؤمه.

★اذن ان الظروف السياسية والاجتماعية للمغرب العربي في القرن الرابع عشر كانت غير مستقرة الى حد اثرت سلبياً في نظرة ابن خلدون وانعكس هذا الاثر في كتاباته، وهذه الحالة موجودة لدى كل من (نيكولومكيافيلي) و (توماس هوبس) اذ ان الظروف السياسية غير المستقرة لايطاليا وبريطانيا في العصرين ١٦ و ١٧ انعكست في نظرياتهما ونظرتهما تجاه العالم؟

د. البرت عيسى: لاشك.. لاشك.. انت تعرف ان كل كاتب يقع تحت تأثير الظروف التي عاشها مجتمعه بشكل موضوعي، وتنعكس هذه التأثيرات في كتاباته، ففي عصر ابن خلدون وفي المغرب العربي جاءت قبائل من المناطق الاخرى الى العاصمة واستولت على مقاليد الحكم بعصبية قوية، لكن بعد ان وصل الى مآربها وطموحاتها نست عصبيتها وضعفت لتحل محلها قبائل أخرى بعصبية اقوى، ولاشك ان هذه الاحداث لها اثرها في انهيار المدنية والحضارة، لذلك نجد في (المقدمة) ان لابن خلدون نظرة دائرية لحركة التأريخ.

★من خلال اجوبتكم السابقة تحدثتم عن ان ابن خلدون عندما يتناول التأريخ لم يحاول ان يقرأ الماضي فحسب، بل حاول ان يتنبأ المستقبل ايضاً، لكن ربما يعكس هذا الرأي مع آراء هؤلاء الذين درسوا ابن خلدون فهم يرون ان الفلسفة التأريخية الخلدونية ذات بعد واحد، لاتميل الى المستقبل بقدرما تميل الى الماضي، فماذا تقول بهذا الصدد؟

د. البرت عيسى: انا مع هؤلاء الكتاب القائلين بأن التنبؤ بالمستقبل ليس بامر هين، وبالاخص ان هذه المسألة صعب جداً بالنسبة للعلوم الاجتماعية والانسانية، لكن هنالك نقطة اريد ان اوكد عليها:

وهي انك تحدثت عن "خلدونيزم" وهذا ليس صحيحا، لان "خلدونيزم ± الخلدونية" لاوجود لها، والسبب لايعود الى مسألة التنبؤ بالمستقبل هل هو صائب ام خاطئ، بل لو استخدمنا مصطلح (خلدونيزم) بقصد آيديولوجية معينة، لكن لاوجود لـ (الخلدونية) في فكر ابن خلدون، فمثلا عندما نقول (ماركسيزم-الماركسية) او (لينينيزم اللينينية) نتحدث عن نظريات لها مجالات لتطبيقها في المستقبل. لكن في مسألة ابن خلدون وما يتعلق بها، لا ارى فيها شيئا يسمى بـ (خلدونيزم-الخلدونية)..

***يهتم ابن خلدون في كتاباته وبالاخص في (المقدمة) بالعامل الجغرافي اهتماما بالغا وكما يهتم بدور الطقس، واثرهما المباشر في الفرد و المجتمع، وقد نشرت، مقالة في مجلة (سردم) حول دور و تأثير الطقس في كل من (ابن خلدون) و (شارل دي مونتسكيو)، هل نستطيع القول ان (مونتسكيو) استفاد من آراء (ابن خلدون) في هذا المجال؟**

د. البرت عيسى: هذه المقالة التي كتبتها عن (مونتسكيو) هل اخذ اشياء عن ابن خلدون ام لا، تحدثت فيها عن احتمال اخذ (مونتسيكو) من فكر ابن خلدون بشكل غير مباشر عن طريق هؤلاء الاشخاص الذين كانوا انذاك في ايران.. مع ذلك نستطيع القول ان النظرة الشمولية للانسان الى وجوده و وجود محيطه مفهوم واسع جدا لذلك من الطبيعي ان يتحدث (مونتسكيو) عن ذلك في اوروبا في القرن السابع عشر وكذلك ابن خلدون في افريقيا في القرن الرابع عشر.

ربما لاتوجد اية علاقة بينهما، وربما توجد علاقة مباشرة او غير مباشرة، انا بدوري لا استطيع ان اجيب عن هذا السؤال. لكن يوجد هذا التشابه بين كتابات (مونتسكيو) و (ابن خلدون) بشكل واضح.

***لننتقل الى مسألة اخرى: من العلوم التي يذكرها ابن خلدون علم (العمران)، والموضوع الرئيس في هذا العلم هو كيفية تشكيل الدولة ومن ثم تفتيتها وسقوطها، هل يمكن ان نحصر علم العمران لدى ابن خلدون في هذا الموضوع؟**

د. البرت عيسى: كلا، برأيي ان نظرة ابن خلدون وتحليله لعمل العمران تشمل محورين رئيسين:

اولا: الجانب السياسي، اي مسألة السلطة والدولة..

ثانيا: مسألة سوسيولوجيا، (والتي هي في غاية الاهمية)

فلنبدأ بالجانب الاول، على الرغم من العلاقة الجدلية بين الجانب الاول والكيان السوسيولوجي، لكن من المستحسن ان نفرق بينهما لكي نفهمهما بشكل احسن، ومن ثم نمزجهما، بهذه الطريقة نستطيع ان نفهم رأي ابن خلدون بهذا الصدد، فهو يقول في تحليله لعلم العمران (لماذا يعيش الانسان بين الجماعة؟!). قبل كل شيء هذه العبارة تكرار لرأي (ارسطو) لان الفلاسفة القدماء وبالاخص (ارسطو) يرون بأن الانسان كائن سياسي، اي كائن اجتماعي، هذا التعريق يعلمنا بأن للانسان ميلا الى التجمع والعيش مع الاخرين، وبهذه الطريقة ينشأ المجتمع فانشاء المجتمع كامن في طبيعة الانسان..

اذن نرى ان (ابن خلدون) يتحدث عن السلطة وهذا الحديث له علاقة بمفهوم (بسيميزم التشاؤم) ويأتي ذلك على مستوى منهجي، يقول (توماس هوبس) في القرن السابع عشر: (الانسان ذئب لاخيه الانسان)، يجتمع الناس ويحتاجون الى سلطة، فلو لم تكن هناك سلطة تراقبهم وتضبطهم لأكل بعضهم بعضا ويضمحل وجود الجماعة ولكي تكون السلطة فعالة ولها قدرة السيطرة على المجتمع لابد ان تكون لها بعض مواصفات، مثلا يجب ان تكون لها معرفة وحسن الاستخدام، لكن الاهم من كل ذلك يجب ان تكون للسلطة عصبية قوية ومتينة، من هنا نأتي على ثالوث البناء السوسيولوجي.. العصبية ± العمران البدوي- العمران الحضري.

واهمية فكر ابن خلدون تكمن في هذه الثالوث بشكل عام، لكن نظرة ابن خلدون الى هذه المسألة نظرة تشاؤمية عندما يرى ان صاحب السلطة والحكم عندما يقعون في حياة الترف والبذخ ينسون عصبيتهم بشكل تدريجي. حتى تفكك العصبية وتنهار، لتحل محلها عصبية اخرى وتستولي على السلطة ويعيد التأريخ نفسه بهذا الشكل، هنا من المهم جدا ان نحلل مفهوم العمران البدوي والعمران الحضري حتى نعرف علاقتهما بالعصبية..

قبل كل شيء، في اطار هذه المسألة يقدم تعريفا للعمران البدوي، فيسأل ماهو العمران البدوي؟ للجواب عن هذا السؤال يعود الى مقولة: (الانسان حيوان اجتماعي) ويفتقر الى (الاكل والنوم و المأوى) ثم تظهر لديه رغبة الاستيلاء على السلطة، الناس يعيشون في محيط جغرافي معين، منشغلون بتوفير الحاجات البدائية لديهم بالمفهوم الاقتصادي، ومن ثم ينشغلون بالزراعة ويعيشون ويكبرون مع بعضهم تدريجيا. هنا تكمن العلاقة بين العصبية والعمران البدوي، من هنا يقوم ابن خلدون بتعريف العصبية، فهي عبارة عن العلاقة التي تقع بين الاقارب، اي ان اولى العلاقات هي (صلة الرحم). وهي اول مكونات العصبية وتشمل الاب والام والاخ والاخت، هنا نستطيع ان نحلل بنية المجتمعات الشرقية والمجتمع الكردي بالاستفادة من آراء ابن خلدون.

المكون الاول-كما قلنا-هو (صلة الرحم) والمكون ثاني هو الحلف والثالث الولاء، والرابع الصداقة.. من المسائل التي اهملها الباحثون هي مسألة الصداقة في العصبية الخلدونية. هل تعلم ان ارسطو طالس الف كتابا كبيرا في (الصداقة)، ويتحدث ابن خلدون عن هذه العلاقة باهتمام، فيقول: (اهم شيء في تكوين العصبية هو الصداقة). لكن لماذا، ففي الجواب يقول: (لان صلة الرحم علاقة وهمية، لكن علاقة الصداقة حقيقية)، والصداقة هي تلك العلاقة التي تربط مجموعة من الافراد يعيشون في قبيلة، يلعبون معا ويكبرون معا، ويشارك بعضهم بعضا في السراء والضراء، مصيرهم واحد.. لذا غالبا ما تكون علاقة الصداقة اقوى من صلة الرحم.

بقي شيء مهم لأتحدث عنه، وهو: هل يعتبر الدين مكونا للعصبية؟ من خلال الكثير من كتابات ابن خلدون، نستطيع ان نفهم ان ابن خلدون لم يعد الدين مكونا من مكونات العصبية. ربما كان ابن خلدون خائفا من عصره فلم يؤكد على اهمية

الدين، مثلا يقول: (كان النبي من قريش، والذين نشروا الدين الاسلامي هم من قريش).

***لكي لانبتعد عن علم العمران، اريد ان اسألك: هل فسر ابن خلدون العلاقة بين العمران البدوي، والعمران الحضري بمفهوم الدين ان بمفهوم ناء عن الدين، (بالاخص الدين الاسلامي؟).**

د. البرت عيسى: على الرغم من كثرة حديث ابن خلدون عن الله ورسوله.. الخ في كتاباته، لكنه حلل الظواهر بمفهوم دنيوي ناء عن الدين فهو يقول: (العلم والمسائل العلمية خارج عن نطاق الدين).

***في حديثك السابق تحدثت عن العصبية، لكن بعيدا عن هذا الحديث هل يمكننا القول ان (العصبية عبارة عن التضامن الاجتماعي)، او كما يقول الفرنسيون ±عبارة عن روح الجماعة؟ ام ان للعصبية معنى اكثر شمولا؟**

د. البرت عيسى: برأيي من المستحسن ان نترك مصطلح العصبية دون التصرف فيه في جميع اللغات، لان هذا المفهوم نتاج تراث معين، يسميه الفرنسيون بـ (روح الجماعة) و (روح القبيلة) في مواقع اخرى، ويسميه (روزنتال) بـ (حسن الجماعة)، انا لا اؤيد ترجمة هذا المصطلح ترجمة حرفية، بل تركه كما هو.

اما بالنسبة لترجمة الفرنسيين للعصبية بـ (روح الجماعة) فأنا قلت في مقالة كتبتها بفرنسا ان روح الجماعة لاتعني العصبية بل هي نتاج من نتاجات العصبية، فأنا لست مع الفرنسيين في ترجمتهم للعصبية.

***هل العصبية ظاهرة طبيعية عامة، ام خاص بتراث شعب معين؟**

د. البرت عيسى: لو أخذنا التطور بعين الاعتبار. لنستطيع القول ان العصبية عاصرت كل شعب في مرحلة من مراحل تطوره، فعلى سبيل المثال نستطيع ان نطبق مفهوم العصبية على غالبية المجتمعات الشرقية في الوقت الراهن اما بالنسبة للمجتمعات الغربية، فلا يمكننا ذلك.

***هناك من درس الدين ابن خلدون، يزعمون بأن جزءا كبيرا من (المقدمة) لايمت بالسوسيولوجيا بصلة، ويقارنون المقدمة بكتاب (اوكست كونت) عن الفلسفة السلبية..**

د. البرت عيسى: استطيع القول ان (المقدمة) خليط من العلوم، على الرغم من عدم معالجته بشكل منظم، مع ذلك نرى مشاركة ابن خلدون في مجال سوسيولوجيا بوضوح، مثلا الثلاثية التي تحدثنا عنها، تقارن بكثير من الافكار الغربية في علم الاجتماع، بالاخص لدى اشخاص مثل: (اوكست كونت) (اميل دوركايم) (توينس)، وعلماء آخرين.

***ماهو جدير بالملاحظة في كتاب (المقدمة) كثرة التكرار، ألا يؤثر هذا في المستوى العلمي للكتاب؟**

د. البرت عيسى: لاشك رغم التكرار، كتب هذا الكتاب بلغة صعبة فيضطر القارئ الى قراءته مرات عديدة ليفهمه، وكذلك يفتقر الى علامات الترقيم، ربما لاتوجد فارزة او نقطة واحدة في سبع صفحات. لكن علينا ان ندرك ان اسلوب الكتابة في ذلك العصر كان هكذا.

***لنتحدث عن علاقة ابن خلدون بعلم الاجتماع الحديث، في اية نقطة يلتقي ابن خلدون بـ (اوكست**

كونت و ماكس فيبر واميل دروكايم؟) و في اية نقطة يفترق عنهم؟

د. البرت عيسى: لكي استطيع ان اوصل هذه المسألة بشكل جيد، اعود الى بدايات ظهور علم الاجتماع، اذ تحدث في بداياته عن مسألة هامة وهي مسألة تطور ونمو المجتمع، مثلا عندما نقرأ (اوكست كونت) فنرى انه يعرف المجتمع على مستوى زمني، اذ مر بمراحل ثلاث:

المرحلة التيولوجية

المرحلة الميتافيزيكية

المرحلة العلمية

وكذلك (اميل دوركايم) العالم الاجتماعي الكبير، يرى ان تطور المجتمع يعتمد على عنصرين اساسين: التضامن الميكانيكي و التضامن العضوي، التضامن الميكانيكي خاصية من خواص المجتمع القبلي، والتضامن العضوي من خواص المجتمع الحديث. ويكشف العالم الاجتماعي الالماني (تونيس) صلة اخرى بين الجماعة و المجتمع Socity community، فهو يتحدث عن تطور المجتمعات الاوروبية من شكل Communiy وهو العمران البدوي عند ابن خلدون، الى شكل Society العمران الحضري عند ابن خلدون.. يذهب تونيس الى ان الجماعة في القرون الوسطى كانت عبارة عن كيانات صغيرة، في وحدات جغرافية صغيرة، وكانت صلة قوية تربط فيما بين افرادها، لكن من خلال تطورها تفقد هذه الخصوصيات..

هناك امر هام عند ابن خلدون يتكرر عن علماء الاجتماع وهو: هل العمران البدوي والعمران الحضري من الكيانات الاجتماعية المتواجدة في نفس الوقت؟ ام تتطور من شكل الى آخر؟

هناك خاصيتان رئيستان في (العمران البدوي) و (العمران الحضري) فهذان المكونان يتواجدان في نفس الوقت، كما هو الحال عند (اميل دوركايم بالنسبة لـ (التضامن الميكانيكي) و (التضامن العضوي) كثير من علماء السوسيولوجيا يرون ان التضامن الميكانيكي هو الذي يوجد في المجتمعات التقليدية، مثل مجتمعاتنا و التضامن العضوي يوجد في المجتمعات الحديثة المتطورة، مثل المجتمعات الاوروبية، اي ان مسألة وحدة الزمان والمكان مهمة وهي موجودة عند ابن خلدون..

***يمكن ان نشير الى نقطة مشتركة بين ابن خلدون واوكست كونت فهما لا يهتمان بمسألة الفرد كاهتمامهما بمسألة الجماعة، هل يمكن ان نحسب ابن خلدون في جبهة ضد Indivualism مثل اوكست كونت؟**

د. البرت عيسى: كلا، لانه لوكان هناك نفي لدور الفرد عند (اوكست كونت) فيكون ضمن ايدولوجية معنية، اما عند ابن خلدون فليست هناك اية ايدولوجية في هذه المسألة.

***ابن خلدون من المفكرين الذين كتبوا عن الدولة وموقعها في اطار الجماعة. ما نقصده هنا هو: هل نظرة ابن خلدون الى الدولة نظرة دينية ام نظرة دنيوية. هل موقفه كموقف (ميكافيلي Secular**

فيدعو الى فصل السياسة عن الاخلاق، فهو لم ينظر اليها كموسسة دينية كما يراها (الفارابي) و (اخوان الصفا)؟.

د. البرت عيسى: استطيع القول ان نظرة ابن خلدون الى الدولة هي نظرته الى العصبية، فلو كان يفصل العصبية عن الدين، فهو يفصل الدولة عن الدين. لان العصبية هي اساس الدولة. انا ارى ان نظرته الى الدولة نظرة لا دينية، لكن اريد الى ان اشير الى امر ارى ان لفظة العلمانية تستخدم خطأ. فهي مفهوم حديث لا اعتقد سهولة استخدامه عند الحديث عن ابن خلدون.

***يرى ابن خلدون ان الدولة محور للقوى، ماهو مدى التقارب بينه وبين (جايودوان) في هذه المسألة؟**

د. البرت عيسى: لماذا (جابودوان)؟ في حين نستطيع ان نشير الى مفكرين سياسيين اكثر بروزا و شهرة، بالاخص (توماس هوبس) و (ميكافيلي) اذ نستطيع ان نشير الى النقاط المشتركة بينهم وبين ابن خلدون.

***ماذا نتعلم من ابن خلدون في يومنا هذا؟ ماهي اهمية مفكر عاش في القرن الـ١٤ بالنسبة لنا؟**

د. البرت عيسى: للاجابة عن هذا السؤال، ابدأ بمقولة له: اذ يقول: (التأريخ مكون من الماضي. فمن الماضي نرى الآن، ونستطيع ان نرى المستقبل من خلال الحاضر.

فاذا كان التأريخ عبارة عن تكرار الماضي، فنستيطع ان نرى افكار ابن خلدون في كثير من المجتمعات التقليدية.

***هل يمكننا ان نعد ابن خلدون من المفكرين الذين لهم نظريات حول الصراع الاجتماعي..**

د. البرت عيسى: لاشك، لاشك ان ابن خلدون من هؤلاء المفكرين الذين لهم نظريات حول الصراع الاجتماعي؟

***احبذ ان نتحدث عن مسألة العصبية والدين اكثر، فقد كتب ابن خلدون في القسم الثاني للمقدمة وفي صفحة (٤٦٨): (لاتكتمل الدعوة الدينية بدون العصبية، اي ليس بمقدور الدين استئصال العصبية فكل ما يفعله هو الانتقال بالعصبية من اطار ضيق الى مجال اوسع)؟**

د. البرت عيسى: نعم، استطيع القول بانه لو ان الدين مكون غير اساسي للعصبية، لما كان تأثيره على هذه المسألة بهذا القدر.. فيقول ايضا في المقدمة بهذا الصدد: (لولا القديس لما استطاع النبي اداء الرسالة).

اي ان الواجهة الدينية للعصبية اهم من واجهتها غير الدينية.

***لنبحث عن اسئلة اخرى في المقدمة، ففي صفحة ٤٥٣ يتحدث ابن خلدون عن الامة العربية ويواجهها انتقاد شديد.**

(العرب امة شرسة يخربون كل مكان يصلون اليه، رزقهم على رؤوس سيوفهم، وهم كسالى يأخذون من الناس قوتهم).

ويكتب في مكان آخر (لم يكن اهل العلم في العالم الاسلامي من العرب، بل كانوا من العجم)، بماذا تفسر هذه النظرة لابن خلدون؟

د. البرت عيسى: هناك العديد من الكتاب يرون ان ابن خلدون لم يكن قصده من العرب الا اعراب البدو.. لكن الاعراب البدو هم عرب ايضا.

***ليس العرب فقط، بل عرب قحطان ايضا..**

د. البرت عيسى: نعم، لكنه لايتحدث عن مجاله الفكري (اي تحقير العرب كعرب). بل يأخذ بمجاله العلمي اي ينظر الى البدو من العرب كمكون منتج

وكيان اجتماعي، وكيان بوليتولوجي.. فهو يحقرهم اكثر من ذلك فمثلا يشير الى انهم لو دخلوا بيتا لهدموه ليأخذوا بخشبه ولجعلوه اعمدة لخيامهم، وجاء في القرآن (الاعراب اشد كفرا ونفاقا).

فالبدو من العرب من الناحية السوسيولوجية يأتي بمعنى (العرب).

***هل يعود سبب انتقاده للعرب الى اصله البربري (الامازيغي)؟**

د. البرت عيسى: لااستيطع ان احكم عليه بذلك، فهذا الحكم صعب جدا، مع ذلك لا اعتقد ان يكون الامر هكذا لانه ابتعد عن (قلعة السلامة) لمدة اربع سنوات لينشغل بدراساته العلمية ويبتعد عن تلك الامور الهامشية.

***عام ١٩٩٩ وفي ندوة عقدت بالقاهرة، حول ابن خلدون حصلت ضجة كبيرة، عندما زعم احد الباحثين بان قسطا كبيرا من كتاب المقدمة تكرار لكتابات اخوان الصفا، وما هو الا استنساخ لآرائهم، هل هذا صحيح؟**

د. البرت عيسى: برأيي هناك تشابه بين كتابات ابن خلدون وكتابات اخوان الصفا، وهناك من يزعم بان كتاباته تكرار لآراء الفارابي، لكن هل يمكن له ان يكرر جميع هذه الكتابات؟ لا اعتقد ذلك.

***اية فلسفة تأثر بها ابن خلدون، الفلسفة اليونانية ام الفلسفة الاسلامية؟**

د. البرت عيسى: جاء ابن خلدون بآراء جديدة، ورغم ذلك اخذ من كتا الفلسفتين.

*** سوسيولوجية ابن خلدون، هل هي قريبة من السوسيولوجية النظرية ام السوسيولوجية الاختبارية؟**

د. البرت عيسى: استطيع القول بان قبل كل شيء، ان آراءه آراء نظرية ثم امبركية، لانه ينظر الى المجتمع كما هو..

***هل العصبية عند ابن خلدون هدف ام وسيلة الوصول الى السلطة وتاسيس الدولة؟**

د. البرت عيسى: العصبية وسيلة قبل كل شيء، لان الجماعة التي تستولي على السلطة لا تقدر على ممارسة السلطة بدون عصبية متينة وقوية، وهي هدف في الوقت نفسه. لان الحاكم يوسع نفوذه بها. اي نسطيع ان نقول بان العصبية وسيلة وهدف ايضا.

*** في قراءة لكتاب من كتب (محمد عابد جابري) يتحدث الكاتب الكردي (مريوان وريا قانع) عن اهمية ابن خلدون فيقول: (الخلدونية غائبة خطيرة في ثقافتنا اي الثقافة الكردية). فما هي خطورة هذا الغياب في ثقافتنا..**

د. البرت عيسى: ارى ان ثقافتنا لا تفتقر الى افكار ابن خلدون فحسب بل تفتقر افكار الكثير من المفكرين، مع الاسف، لم تسنح لنا الفرصة للتعرف على افكار المفكرين من الامم الاخرى وكذلك لعالم الفكر والعلم والسياسة والاجتماع والثقافة والفلسفة، وذلك بسبب الظروف التي مر بها شعبنا، لكن لا اعرف مدى خطورة غياب افكار ابن خلدون في ثقافتنا، رغم ذلك اعرف ان افكاره تساعدنا على فهم مجتمعنا بشكل واسع، فاعتقد ان ماكتبه في القرن الرابع عشر عن التركيبة الاجتماعية في ذلك الوقت، ينطبق على مجتمعنا الى جو بعيد.

***ما هو موقع ابن خلدون في الجامعات الاوروبية وما هو مدى اهتمام الاكاديميين والمثقفين في اوروبا بابن خلدون؟**

د. البرت عيسى: على الرغم من مبادة الاوروبيين لترجمة كتابات ابن خلدون، الا انه مع الاسف لايعيرونه اهتماما جديرا، ربما يعود ذلك الى سببين رئيسين: اولا: السبب الستروكتوري، اقصد ان ابن خلدون يحلل مجتمعا غير المجتمع الاوروبي ثانيا: عدم فهمهم لابن خلدون لان افكاره خاصة بمجتمع في القرن الرابع عشر والخامس عشر.. وهناك سبب آخر يمكن ان اشير اليه، وهو ان نظام التربية في اوروبا نظام يؤكد على تأريخ اوروبا بالاخص التأريخ الاغريقي والروماني..

والسبب الديني له دوره، على الرغم من ان الدول الاوروبية دول علمانية، فمن الضروري الاهتمام بابن خلدون والاستفادة منه في الدراسات الجامعية، في الاقل، ليصبح جسرا بين التراثين الشرقي والغربي. وبالاخص في يومنا هذا، اذ تتجه العولمة نحو حوار الحضارات.

★ سؤالي الأخير كاستاذ جامعي الى اي مدى حاولت ان تطلع طلابك على ابن خلدون؟

د. البرت عيسى: لاشك انني حاول ذلك عدة مرات وفي اطار محاضراتي، فمثلا في موضوع النظريات السوسيولوجية القيت الضوء على نظرية ابن خلدون بشكل مفصل، لكن كما تعرف يحتاج الطلاب الى خلفية ثقافية، هل للطلاب هذه الخلفية؟ فهذا مشروع طويل الامد يحتاج الى التأني، انني حاولت وللطلاب نزعة الى القراءة وبالاخص خارج الجامعة، ولاشك سوف تكون لذلك نتائج ايجابية للتعرف على ابن خلدون ومفكرين آخرين.



مجلة "آينده"

صدر عن دار سردم العدد ٦٤ من مجلة "آينده" التي يرأس تحريرها الشاعر دلشاد عبدالله عدد حافل بالمواضيع الادبية والفنية المتنوعة

وثائق

النزعة القومية والتأريخية في هواجس د. عبدلله جودت الكردية

د. عادل كرمياني

جامعة بغداد/ كلية اللغات

يفتخر المثقفون الكرد المعاصرون برواد الثقافة الكردية من ذوي النزعة القومية والتأريخية في القرون الماضية، وخاصة روادها في نهاية القرن التاسع عشر وخلال النصف الاول من القرن العشرين، لكون تلك الفترة هي الفترة الخصبة في تجسد الفكر القومي والتأريخي الكردي بشكل بارز بعد اندلاع العديد من الانتفاضات الثورية في بقاع كردستان ضمن حدود تركيا وايران والعراق.

ويعد الخالد الذكر د. عبدالله جودت (١٨٦٩-١٩٣٢) احد المتنورين والمثقفين الكرد في كردستان الشمالية (في تركيا)، ومن ابرز اصحاب الاقلام الكرد فيها حيث كان له دورا بارزا في التحدي للسلطات العثمانية ومناهضتها عن طريق العمل الحزبي وعن طريق الكتابات الصحفية في جريدة (الشورة) التي كان يعمل فيها خلال عام ١٩١٧، وعن طريق الكتابات الصحفية في جريدته (العثمانلي) التي اصدرها فيما بعد، وكذلك في مجلته (الاجتهاد) التي اصدرها فيما بعد في جنيف ومن ثم اصدرها في القاهرة التي اسس فيها ايضا مكتبة (الاجتهاد).

اعتقلته السلطات العثمانية بسبب نشاطه السياسي المناهض عام ١٨٩٢ وهو طالب في كلية الطب، وبعد خروجه من السجن و اكماله لدراسة الطب وبسبب تزايد نشاطه السياسي تم ابعاده الى طرابس الغرب في ليبيا مع مجموعة من المناهضين. ومن هناك وعن طريق تونس استطاع ان يصل الى فرنسا ليتخذ منها موقعا جديدا ليناهض السلطات العثمانية بفكره وقلمه مناديا الاعتراف بحقوق امته الكردية في حق تقرير المصير والاعتراف بمطاليبها المشروعة التي انعكست في كتاباته الصحفية. ومن يقرأ مقالتيه الموسومتين بـ (الهدف، النهج) و(الرسالة) المنشورتين باللغة الكردية في العدد الاول من مجلة (روز كرد- شمس الكرد) سيشعر بتلك

النزعة القومية والتأريخية في هواجس د. عبدالله جودت كمثقف كردي في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. ولكون كتابات هذا المثقف الكردي لم تجمع في كتاب لحد الآن مع الاسف، ولكون ماتحت ايدينا فقط هاتين المقالتين، لذا سيكون ماورد فيهما من اراء دليلا لما نود تبيانه في مقالتنا هذه، مع ترجمة نص المقالتين من اللغة الكردية الى اللغة العربية.

يستهل د. عبدالله جودت بداية مقالته الاولى الموسمة بـ (الهدف، المنهج)، المنشورة في الصفحة (٢-٣) من العدد الاول لمجلة (روز كورد- شمس كرد) الصادرة عام ١٩١٣، بتصوير ادبي عن واقع الكرد في قديم الزمان فيقول: "تحت السماء العاطلة والغائمة في الشرق هناك على طول عدة قرون جنس منسي اسمه الكرد". وبعدها يقر بمرارة ويقول: "ان الكرد على تلك الارض التي عاش عليها منذ عهود قديمة بعيدون عن الموجودات الحضارية" ثم يشير بعدها الى ان الكرد ظلوا طيلة تلك القرون السوداء لديه مرتبطين بالسيف والارض، حيث السيف رمز للقوة واداة للمحافظة على الحياة والروح، وحيث الارض هي الام الاكبر وهي المكان الذي يحيا ويموت لاجله الانسان الكردي في وطنه كردستان العزيزة الذي وان تعرضت للتقسيم الاجباري مرتين احداهما بعد معركة جالديران في عام ١٥١٤ والاخرى بعد معاهدة لوزان في ١٩٢٣. ولكن ستبقى هي ارضا موحدة في وجدان كل كردي يمتلك الاحساس والشعور القومي الصحيح بان المستقبل القريب انشاءالله ابعد سيعيد لحمة بقاع كردستان وسيرجع الكردي الى ماكان عليه في عصور الزمان حرا في حله وترحاله بين ربوع كردستان اينما شاء وان غدا لناظره قريب.

يتبين للقاريء المعاصر لمقالة (الهدف، المنهج) بان كاتبها د. عبدالله جودت يعتصر الما للجهل الذي كان يلف الكرد خلال ايامه قبل الحرب العالمية الاولى وماقبلها من القرون رغم ان القرن الثامن عشر هو عصر التنوير لدى الغربيين والقرن التاسع عشر هو عصر الوعي القومي لدى الشعوب. ولذا نجد د.عبدالله جودت يوجه اللوم بشدة الى اصدقاء الكرد آنذاك واعدائه حين يهجون الكرد ويدينونه رغم الحالة تقتضي منهم ان يكونوا اكثر وجدانا وتقييما خاصة حين يعتبرون الكرد آنذاك مجموعة من غير المتحضرين، وهنا يقول د. عبدالله جودت لهم: "عدا الامية، انهم ±اي الكرد- يعشقون الوديان الزمردية لهذا الجنس الذي لا شائبة في اصله" وبعدها يذكرهم من يقولون عن الكرد بانهم غير متحضرين عليهم بالعيش مع الكرد على الجبال الشاهقة وفي المراعي الواسعة حتى يعرفوا مدى تآلف الكرد مع محارم روحها وعندها سيعرفون بان الكرد حقا وحقيقة هم خزين راق. ولكون د. عبدالله جودت من متنوري عصره ومن المثقفين الكرد البارزين في بدايات القرن العشرين، لذا تجده يذكر شبيبة الكرد ورجالهم ان لايعيشوا فقط على جوهر حاضرهم وقدرتهم الفطرية، بل ان الشرط الاكبر للتقدم الحضاري هو مشاركة الامم الاخرى المعاصرة بهم في العلم والحضارة، حيث الكردي عضو فعال ونشيط في الانسانية بشكل عام وفي الامور العثمانية المطلوبة منه كفرد ضمن الامبراطورية العثمانية

انذاك. وينتقد اصحاب السلطة العثمانية بعدها حين كانوا في السابق يجهزون الجيوش للقضاء على كل تحرك جماهيري كردي من ثورة او انتفاضة تطالب بالحقوق القومية الكردية. ثم بعدها يكشف اللماط عن الوجه الجديد لاصحاب السلطة العثمانية انذاك حي استغلوا جانب الدين لدى المواطن الكردي كمسلم مثلما التركي العثماني مسلم ولذا يحاولون تسخيره الى خادم وناشط مفيد لمصالح العثمانيين في محاربة الارمن والايزديين وكل من يعارض مصالح الامبراطورية العثمانية التي اطلق عليها في اواخر ايامها الرجل المريض حين بدأت الكهولة تسيطر عليها وبدأ الشبيبة الترك وغير الترك انذاك يعدون الخطط للقضاء على الرجل المريض الذي بدأ اجله يقرب بعد عام ١٩٠٨ حتى انتهى عصر الامبراطورية العثمانية بانتهاء سلطات السلطان عبدالحميد بعد وصول كمال مصطفى الى دفة الحكم بعد عام ١٩٢٠.

يذكر د. عبدالله جودت كل كردي في عصره، وبل وحتى في يومنا هذا، بأن الشعور الكردي (الكوردايەتی) هو الذي يثبت له بأن هناك في داخله حياة وان هناك مستقبلا واعدا ينتظره، بل وحتى يثبت له بانه حتى هو حقا مستعد لتجسيد حضارة معاصرة. وفجر الامل يتحقق لدى الكردي حسب رأي د. عبدالله جودت حين تكتمل مثل هذه المشاعر الكردية واكوردايەتی لدى المواطن الكردي اينما كان ومتى كان.

ولكون د. عبدالله جودت من الصحفيين والكتاب المعارضين للسلطات العثمانية حين كان في طرابلس ليبيا وباريس فرنسا، وكان له دورا في اصدار بعض الصحف المعارضة خارج تركيا التي لم يعد اليها الا بعد تغيير امور الدولة العثمانية بعد عام ١٩٠٨. لذا نجد د. عبدالله جودت يعتبر صدور مجلة شمس الكرد في عام ١٩١٣ وتشكيل جمعية (هيفى) هما عملان رائعان قامت بهما الشبيبة الكردية آنذاك ويرى بانها نوع من ارتقاء "تلك الشبيبة الحاملة لشعل الكورديەتي بيدها التي من المؤمل ان تصبح دليل ايقاظ جماعي".

ويوضح د. عبدالله جودت في نهاية هذه المقالة طبيعة المنهج المطلوب لتحقيق الهدف الذي يصبو اليه كمثقف كردي ويقول: "بأبسط تعبير، غاية وهدف الارتقاء الى الحاضر والمستقبل هو المنهج العلمي والاجتماعي البعيد عن الرغبة السياسية.. وليس هناك شيء آخر!". ومن هنا يتضح لنا مناداة كاتب المقالة بأن تهتم الشبيبة الكرد بالعلم اكثر من اهتمامهم بالسياسة وهذا رأي له خصوصيته في ايام ماقبل الحرب العالمية الاولى حين كان الكثيرون من الكتاب والمثقفين والثوار الكرد يتصورون بان العمل السياسي هو الفيصل في تقدم الشبيبة الكرد ومجتمعهم؟!

وفي مقالته الثانية الموسومة بـ (رسالة) المنشورة في ذات العدد الاول من مجلة شمس الكرد يشير د.عبدالله جودت الى ان "قطرات القلم او الفكر في العالم هي من حصيلة الجراة والشجاعة". وبعد هذه البديهية المعرفية يأخذ بيد القاريء نحو ضفاف ارائه حول مفهوم التاريخ لديه واهمية التاريخ بالنسبة للكرد وكيف ان الهوية القومية والتأريخية للمواطن الكردي لها خصوصيتها واهميتها في عصر

القوميات والامم الذي بدأت تظهر قبل اندلاع الحرب العالمية الاولى وهنا يذكر ابناء قومه من الكرد بالقول: "نحن في عصر تحدد الامم هويتها الشخصية. فمثلما كل رجل ان لم يكن له شخصية معروفة وخاصه به لاتكون له قيمة اجتماعية وهكذا فان اية امة ليست لها شخصيتها لايذكر اسمها ولا تعد اكثر من حيوان ناطق" وبعد هذه العبارات يصل د. عبدالله جودت الى بديهية معرفية تاريخية اخرى الا وهي بان "كل امة ليس لها تاريخ كامل مكتوب كأنما هي غير حية".

ان غاية هذه المقالة هي ايجاد اجابة للسؤال الذي يطرحه د. عبدالله جودت الا وهو: "هل للكرد تأريخ؟". وللاجابة عنه يشير الى ان "تاريخ اية قومية هو طموح وهدف تلك الامة".ومادام مثل هذا التاريخ له مثل هذه الاهمية من تاريخ الماضي، حيث الماضي خرج عن سلطة التغيير بينما تاريخ المستقبل هو المشروع الذي يمكن التحكم به لو توحدت الجهود الفكرية والجسدية والمادية لاجل خلقه وتوجيهه بالشكل الذي يخدم مصالح الامة التي تبغى حث الخطى نحو مستقبل اكثر اشراقا وحضارة يليق بمكانة الامة بين الامم الاخرى المعاصرة لها.

وحول مفهوم تأريخ المستقبل الذي يطرحه كشيء ومفهوم جديد وغريب آنذاك، يقول د.عبدالله جودت بأنه "من الممكن ان يستغرب الكثير من القراء من هكذا مفهوم ويكون عجيبا لديهم، نعم يجب ان تمتلك الامم تاريخ مستقبلها، لان هذا اهم من تاريخ ماضيهم، والاصح ان تصبح القوميات من اصحاب تأريخ ماضيهم وتاريخ مستقبلهم".

وخاتمة هذه المقالة الثانية، التي اراها اكثر نضوجا من الناحية الفكرية من المقالة الاولى، هو طرح السؤال الخطير على الشبيبة الكردية آنذاك الا وهو "ماذا يردون ان يصبحوا ولأي شيء يصلون؟ هل يريدون ان يكونوا من اعضاء الامبراطورية العثمانية، وياله من عضو، عضو فاشل وبلا فائدة مصفوعة، ام عضو جديد وحدث، حي ومحي". وخير اجابة لدى د. عبدالله جودت عن سؤاله الخطير هو العمل لاجل ايصال نسبة المتعلمين للقراءة والكتابة الى اربعين بالمئة بين الكرد، والاتفاق على نوع من الاملاء الكردي الموحد حتى يتسخدمه الطفل في عمر السابعة او الثماني سنوات في تعلمه القراءة والكتابة وكذلك يستخدم كل متعلم كردي في الاعمار الاخرى، ولعمري هو الرأي الصائب الذي لازلنا نحتاجه حتى في يومنا هذا ونحن قد دخلنا الالفية الثالثة ولازال الاملاء الكردي يشكو من الكتابة بثلاثة انواع هي استخدام وتحوير الحروف العربية في الكتابة الكردية لدى كرد العراق وايران، واستخدام الحروف اللاتينية من قبل كرد تركيا وسوريا، واستخدام الحروف السلافية- الروسية من قبل كرد ارمينيا. وهذه الانواع من الاملاء جاءت ضريبة التقسيم الذي فرض على ارض كردستان ولغته وثقافته من دون ان يكون لها اي ذنب سوى انه دخل في لعبة الامم بعد معاهدة لوزان المشؤومة والمرفوضة من قبل كردي طالما بقيت بقاع كردستان غير موحدة.

ولكي يطلع قاريء هذه المقالة التي كتبناها عن جوانب من طبيعة افكار د. عبدالله جودت في

مجالات الفكر القومي والتأريخي الكردي حبذت ان اترجم كاملة نص المقالتين حتى يكون على بينة اكثر، وسيجد القاريء ان هناك افكارا مبسطة وتحليلات تتفق مع طبيعة الثقافة السائدة لدى المثقفين الكرد في بداية القرن العشرين وقبل اندلاع الحرب العالمية الاولى التي كان لها الاثر الكبير في تغيير العديد من التصورات الفكرية والتصرفات السياسية لدى مثقفي وثوار الكرد بعد تلك الحرب التي هزت الكيان الدولي وغيرت العديد من ملامح جغرافيته وتاريخه.

المقالة الاولى:

(الهدف، المنهج)

تحت السماء العاطلة والغائمة في الشرق هناك على مدى عدة قرون جنس بشري منسي اسمه (الكرد). يجب الاقرار بان الكرد الذين عاشوا على تلك الارض منذ عهود قديمة بعيدون عن الموجودات الحضارية، وهم منذ سنين عاشوا بلا علاقات، فلا ضياء علم ومدنية رأوا، ولا ذرة باسم العلم والمعرفة كانت موجودة حتى تنقذه من ضيق جهل عدة قرون تراكمت فوق رؤوسهم بل انهم في مثل هذه القرون السوداء التي جثمت عليهم كشبح ظل الكرد مرتبطين بالسيف والارض.

في الحقيقة، وبين هذه الاسباب، هناك قومية وامة تعيش حيث يحتل السيف والارض لديهم موقع متميز، ولكن بشرط.. الا وهو ان يعتمد ذلك العقل الذي يدير السيف والارض على ذلك العلم والشعور الذي يحتاجه العصر، ويعتمد عليه.. ولكن مع الاسف لم يكن الحال هكذا، او انه لم يستطع ان يكون هكذا؟ لماذا؟ ليس من الضروري الآن البحث في هذا الأمر.

قبل كل شيء وبالمعنى البسيط والواضح، فقد فهموا الكرد فقط بانه جاهل ويحتاج جيدا للمعارف والعلوم، ولحد الآن فقد كان محصول مكافأته هو فقط قيام غالبية اعدائه الذين يعرفونه واصدقاءه الذين لايعرفونه بهجوه وادانته بلا وجه حق. حتى ان عصرنا الحالي الذي يقتضي على العموم منه ان يكون اكثر وجدانا في تقييمه يعرف الكرد بانهم مجموعة من غير المتحضرين والسراق، بينما هم في حقيقتهم عدا الامية يعشقون الوديان الزمردية لهذا الجنس الذي لا شائبة في اصله. هؤلاء سكنة الجبال الشاهقة والمراعي الواسعة التي ان لم يعيشوا ساعة معها ولم يتألفوا مع محارم روحها لايعرفون ابدا بأن الكرد هم (خزين راق).

لكننا نعرف، ونحن على يقين في ذلك، بانه ليست هناك امة تعيش على جوهرها الحاضر وقدراتها الفطرية، بل حسب الحياة فان الشرط الاكبر جدا هو مشاركة معاصريه في العلم والحضارة، ولذا كمال قال الشاعر العربي:

خليلي لا والله ماوفق من حلمه

تدوم علي حي وان هي جلت.

ترى الم يكن من الضروري للكرد ان يحصل على نتاج مؤثر في الحياة! فالكرد عضو فعال ونشيط في الانسانية والعثمانية، ومنذ فترة قديمة كانت هذه النشاطات الجبارة جاهزة لاجل تهديمه والقضاء على جنسه، لكنها تبدلت بعمل ايجابي الا وهو تسخيره لاجل دينه ووطنه وتحويله الى خادم وناشط مفيد؟!

ترى متى الكردي دون الشعور الكردي (الكوردايەتی) يستطيع ان يثبت بان هناك في داخله حياة او مستقبلا؟ متى كان مستعدا لتأمين تجسيد حضارة معاصرة؟ عندها على الفور نستطيع القول: هاهو فجر الامل قد ظهر، لاننا عندها نرى ونقول هاهو عهد هؤلاء الاشباح قد غربت، لاننا نرى فعالية ارتقاء الشبيبة الحاملة لشعل الكوردايەتی بيدها، والتي من المؤمل ان تصبح دليل ايقاظ جماعي في عملين: اي في (رائعتين) اسستا الايقاظ، اولهما هيفي (يقصدها جمعية هيفى الكردية.. المترجم) والاخرى هو (روزى كورد- شمس الكرد). هنا كنا نأمل فقط توضيح غايات واهداف (شمس الكرد)، ونتصور بان الاسطر الواردة في اعلاه كافية لافهامها وتوضيحها، ولكن مع ذلك لتوضيح ذلك بعدة كلمات نقول: نحن حين نعترف بهكذا بداية غير جيدة لنا نريد توضيح ذلك بان تلك الغايات التي من الممكن ان توصلنا لاهدافنا كيف هي؟ لاشك، نقولها مرة اخرى بابسط تعبير: ان غاية وهدف الارتقاء الى الحاضر والمستقبل هو المنهج العلمي والاجتماعي البعيد عن الرغبة السياسية.. وليس هناك شيء آخر! اذن الشبيبة الكرد في اتجاههم نحو الكردايەتی والعالم تحت ثقل مهمة حملهم اياه هذا الهدف.

المقالة الثانية:

(رسالة)

ليس هناك عمل رائع امام قطرات القلم او الفكر في العالم لم يكن من حصيلة الجرأة والشجاعة، فها انذا بقلب حار اضع هذا المبدأ امام الشبيبة الكرد. نحن في عصر تحدد الامم هويتها الشخصية مثلما كل رجل ان لم تكن له شخصية معروفة وخاصة به لاتكون له قيمة اجتماعية، فهكذا حال اي امة ليس لها شخصيتها لايذكر اسمها ولا تعد اكثر من حيوان ناطق.

وبهذه الشاكلة يكون التأريخ للقوميات مثل قدرة الذكريات لدى الرجال، فالحياة والانسان والحيوان يظهر في تحقيق كل المتراكمات وديمومة خزين الافكار. فالانسان المصاب بمرض (Amnesi Complette) اي فقدان الذاكرة مثل نباتات واعشاب حدائقنا التي تتساقط اوراقها الخضراء كلما تهب عليها الرياح من اية جهة.

كل امة ليس لها تاريخ كامل مكتوب كأنما غير حية، ترى هل للكرد تاريخ؟ ليس هناك من امة تستطيع ان تتصرف مع شرف التاريخ او تاريخ شرفها وتحافظ عليها مثل (الشرفنامة)، فالعيش في هذا العصر الذي نحن فيه ليس بالمزحة فهو القرن العشرين، والامة والافراد الذين لايملكون ماضيهم ومستقبلهم سيصبحون عبدا وعبيدا لاناس آخرين.

قلت تاريخ المستقبل، ومن الممكن ان يستغرب الكثير من القراء من هكذا مفهوم ويكون عجيبا لديهم، نعم يجب ان تتملك الامم تاريخ مستقبلهم، لان هذا اهم من تاريخ ماضيهم، والاصح ان تصبح القوميات من اصحاب تاريخ ماضيهم وتاريخ مستقبلهم.

تاريخ اية قومية هي طموح وهدف تلك الامة، وهي تعطي معنى الكلمة المشار اليها والتي تستعمل منذ مدة. اذن تعالوا نعترف معا بان ليس للكرد كتاب تاريخ يذكر يليق في حقيقته بهذا العصر،

ومن ثم هل للكرد مبدأ وان كان هناك فلنوضحه، يقول عالم (فيلسوف) ليس هناك اسهل من ان تعرف ماذا ستصبح امة في المستقبل ولماذا ستصل؟

عليكم معرفة ماذا تريدون ان تصبحوا في المستقبل؟ ماذا تريد امتكم وترغب في ان تصبح ماذا؟ في هذه الحالة لكشف الستار عن مستقبل اية امة لاتحتاج ان تصبح وليا ولا مجنونا. اريد ان افهم من الشبيبة الكرد و اسألهم ماذا يريدوا ان يصبحوا ولاي شيء يصلوا؟ ترى هل يريدوا ان يكونوا من اعضاء الامبراطورية العثمانية، وياله من عضو، عضو فاشل وبلا فائدة مصفوع، ام عضو جديد ومحدث، حي ومحي.

يجب ان يكون جواب هذا السؤال مباشر وبلا لف ودوران، وعندها يكون ايجاد الطريق سهلا،

اولا: يجب ايصال نسبة هؤلاء المتعلمين للقراءة والكتابة الى اربعين بالمئة.

ثانيا: يجب لمدة شهر ان يتم تأييد واستخدام نوعا من الاملاء يصلح حروفه لتعليم طفل في عمر سبع او ثماني سنوات، والتخلي عن ما مستخدم لحد الان، وبعدها تأتي كل الامور لدي بالمرتبة الثانية.

د. عبدالله جودت

٣٠/ مايس/ ١٩١٣

من مطبوعات مكتب الفكر والتوعية في السليمانية

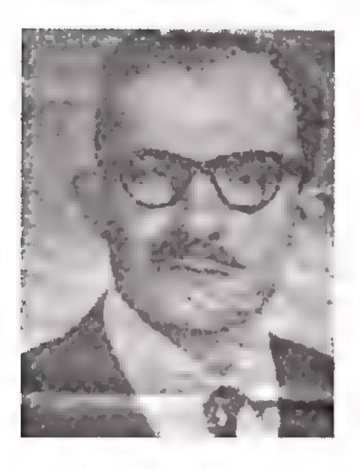


الفدرالية ونماذجها المختلفة
اعداد وترجمة عن الالمانية: اسماعيل حمه امين



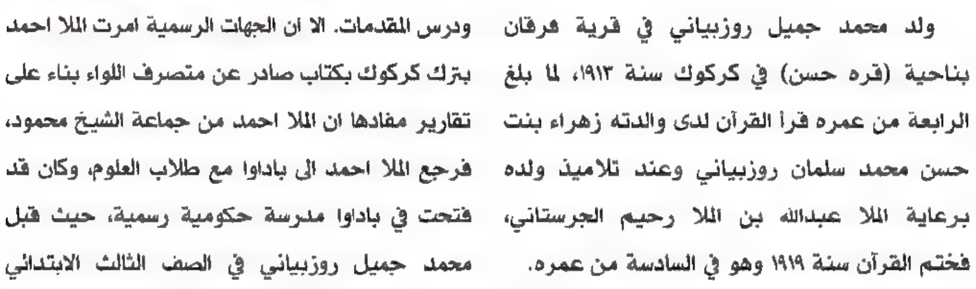
الليبرالية المفهوم والتاريخ
تاليف: جان سالوين شابيرو ترجمة: عثمان حسن شاكر

شخصيات كردية



محمد جميل روزبياني

١٩١٣- ٢٠٠١



ولد محمد جميل روزبياني في قرية قرقان بناحية (قره حسن) في كركوك سنة ١٩١٣، لما بلغ الرابعة من عمره قرأ القرآن لدى والدته زهراء بنت حسن محمد سلمان روزبياني وعند تلاميذ ولده برعاية الملا عبدالله بن الملا رحيم الجرستاني، فختم القرآن سنة ١٩١٩ وهو في السادسة من عمره.

ثم انتقلت دارهم الى قرية (باداوا) فتعلم هناك عند الملا سيد عبدالوهاب القراءة والكتابة وقرأ الاحمدية وعقيدة نامه واسماعيل نامه وغيرها من المقدمات المتداولة، حيث كان يدرس مع اسماعيل شنوي لدى والد محمد جميل.

في سنة ١٩٢٢ حينما رجع الشيخ محمود الحفيد البرزنجي من المنفى وصار ملك كوردستان، عين الملا احمد مدرسا في الجامع الكبير في السليمانية وصحب معه محمد جميل فدرس كلستان وبوستان وعوامل وفتح القريب. وفي عام ١٩٢٤ حين احتل الانجليز مدينة السليمانية، رجع الملا احمد الى باداوا مع ابنه محمد جميل. في سنة ١٩٢٥ تعين والده مدرسا واماما وخطيبا في جامع فرهاد (منارة نقشين) في كركوك، فأخذه معه، ودرس المقدمات. الا ان الجهات الرسمية امرت الملا احمد بترك كركوك بكتاب صادر عن متصرف اللواء بناء على تقارير مفادها ان الملا احمد من جماعة الشيخ محمود، فرجع الملا احمد الى باداوا مع طلاب العلوم، وكان قد فتحت في باداوا مدرسة حكومية رسمية، حيث قبل محمد جميل روزبياني في الصف الثالث الابتدائي ودرس الصفين الرابع والخامس. ثم انتقل الملا احمد الى قرية قرقان سنة ١٩٢٨، حيث داره واملاكه، فأخذ محمد جميل يزاول الدراسة لدى والده مع الطلاب، الا ان السيد احمد خانقاه باع حصته في قرقانه للشيخ طالب الطالباني فاختلف مع الملا احمد وعطل المدرسة واوعز الى الطلاب بترك المدرسة، فقصد محمد جميل كركوك فتتلمذ على يد قريبه الملا سيد يوسف روزبياني الامام في جامع حسن مكي في قلعة كركوك، ثم نقل الملا سيد يوسف اماما وخطيبا الى بردي او آلتون كوبري. فأخذ معه محمد جميل حيث بقي طالبا في بردي حتى سنة ١٩٣٣.

بعد ذلك قصد اربيل فتتلمذ على يد العالم الجليل الملا عبدالله البيتواتي، وفي سنة ١٩٣٤ انتقل

الى قرية عوينة للدراسة على يد الملا عثمان، لكنه لم يدرس الا اياما، حيث غادر القرية بسبب مقتل والده، سافر الى كفري فتتلمذ على يد العالم الجليل المفتي محمد سعيد افندي.

عام ١٩٤٢ وهو في كركوك اعتقل ونفي الى نقرة السلمان، ثم الى العمارة، حيث بقي في المعتقل اكثر من سنتين، ترجم اثناء اعتقاله كتابين هما (تأريخ السليمانية) و (شرفنامه) الى اللغة العربية. وبعد اخراجه عاد الى دار اخيه الملا محمد امين في متاره، حيث ترك فرقان بعد مقتل والده. فلبث اعواما يقضي اوقاته بالمطالعة والكتابة ومكافحة الامية اذ كان يدرس الصبيان نهارا والرعاة والفلاحين ليلا، ومجانا.

بعد مدة انتقل الى بيانلو فأخذ يدرس اولاد القرية مجانا، وفي سنة ١٩٤٧ قضت عواصف اسراب الجراد على الزرع والكلاء فاضطر ان يصير مراقب عمال زراعي في قرية هيبة حوالي اربعة اشهر، وكان يقضي اوقاته بعد العمل بتعليم صبيان القرية وصار احدهم بعدئذ معلما لاطفال قرية فرقان اسمه عبدالرحمن.

ثم سافر الى كركوك. كتب في صحيفة صوت الاحرار مقالا بعنوان "عيد نوروز لايتنافى والدين الاسلامي" فتخاصم بسببه مع احد الشيوخ في اربيل.

اخيرا استقر مقامه في بغداد وبقي فيها لمدة طويلة الى ان اغتيل غدرا بيد سلطات البعث علم ٢٠٠١.



مجلة "سيڤ"

صدر العدد الثالث من مجلة "سيڤ"
التي تصدر ضمن مطبوعات راديو نوا
في السليمانية
ونقرأ في هذا العدد ملفا حول البير كامو

محطات ثقافية

الملك الناصر داود الأيوبي
مؤسس إمارة الكرك الأيوبية

الدكتور محمد علي الصويركي-عمان

هو أحد الملوك الأيوبيين الذين حكموا دمشق ثم الكرك وأسس فيها إمارة الكرك الأيوبية التي تحتل مساحتها اليوم المملكة الأردنية الهاشمية، وأصبحت الكرك في عهده قبلة للعلماء والأدباء والفلاسفة، وأجزل لهم العطايا والهبات، وقام بتحرير بيت المقدس من الصليبيين، لكن قلة حظه وتآمر أبناء عمومته عليه أدى إلى سلب ملكه وجعلوه شارداً في البراري والصحاري بلا نصير، حتى صار يكتسب طعامه مما يصطاده في البراري.

كما كان الملك الناصر شاعراً مجيداً، اعتبره النقاد ثاني شعراء الملوك الأيوبيين في قرض الشعر، حيث نظم شعره في مختلف الألوان والأغراض، وحديثاً تم جمع أشعاره ونشرها في ديوان خاص، وبما أن لهذا الملك صلة بالأردن حيث حكمها ردحاً من الزمن، نقدم للقارئ لمحة موجزة عن سيرته وشعره.

سيرة حياته:

هو داود بن عيسى بن أبي بكر بن محمد بن أيوب بن شاذي. يكنى أبا الظفر، وقيل أبا المفاخر. ويلقب بالسلطان الملك الناصر صلاح الدين، أو بالملك الحاكم الولي المهاجر. أبوه الملك المعظم سلطان الشام شرف الدين عيسى. وجده العادل أبو بكر أخو صلاح الدين الأيوبي. وأمه تركية خوارزمية، عمرت طويلاً وعاشت بعده. ولد في دمشق في يوم السبت التاسع عشر من جمادى الآخرة سنة ٦٠٣ هـ/١٢٠٦م.

نشأ كأبيه ملازماً لطلب العلوم والآداب، وحصل من المعارف علماً كبيراً، فتفقه على مذهب الإمام أبي حنيفة، وقرأ العلوم العقلية على الشيخ شمس الدين عبد الحميد الخسرو شاهي تلميذ الإمام فخر الرازي، حتى برع في الفقه والعربية والأدب، ثم صارت له إجازة من المؤيد الطوسي وغيره.

وكان له اهتمام بجمع الكتب النفيسة واكتشف والده شغفه بالكتب، فمنحه الكثير من كتبه، وكان أبوه المعظم يهيئه للملك، ويعتمد عليه في أمور مختلفة.

ولما توفي الملك المعظم سنة ٦٢٤هـ تقلد أمور السلطنة بعده، وملك الشام وهو ابن إحدى وعشرين سنة، ولكنه لم يكد يستقر حتى طمع

فيه أعمامه وأبناء أعمامه، وخاصة الملك الكامل الذي انتزع منه ملك دمشق ومنحه منطقة شرقي الأردن، فأسس فيها ما عرف تاريخياً باسم : (إمارة الكرك الأيوبية)، وحدثت الوقائع، وسارت الدسائس، إلى أن فقد كل أملاكه سنة ٦٤٧ هـ حين سلم بعض أبنائه الكرك إلى الملك الصالح نجم الدين أيوب، فصار الناصر متنقلاً بين البلاد، وزاد من مصيبته أن جحد الخليفة العباسي المستعصم بالله وديعة كانت له عنده، فهام على وجهه في البراري، وصاحب بعض الأعراب، وعاش هو وأهله على ما يصطاده من طير السماء، ولم يرحمه بنو عمومته في محنته، حتى أصيب بالطاعون، وتوفي صبيحة يوم السبت ٢٦ جمادى الأولى سنة ٦٥٦هـ/١٢٥٨م، ودفن بسفح قاسيون بالمقبرة المعظمية، بدير مران.

أخلاقه وصفاته :

تميز الناصر بصفات عدة، فكان ملكاً فاضلاً، عالماً فقيهاً، بصيراً بالأدب، يقرض الشعر، صاحب فضيلة في العلوم والآداب، ثاقب الرأي، مدحه الشاعر شرف الدين بن عنين سنة ٦٢٤ هـ، فيقول:

قل للأعادي: إن فقدنا سيداً
يحمي الذمار، فقد رزقنا سيدا
الناصر الملك الذي أضحى برو
ج القدس في كل الأمور مؤيدا
أعلى الملوك محلة، وأسرهم
رأياً، وأشجعهم، وأنداهم يدا
يقظ، يكاد يريه ثاقب رأيه
في يومه ما سوف يأتيه غدا

وكان كثير العطايا للأدباء والعلماء، يجزل العطايا لهم، فعندما مدحه شرف الدين راجح الحلي بعدة قصائد، ووصله بما يزيد على أربعين ألف درهم، حيث يقول في مدحه:

تصنوا إلى الناصر السلطان عيسكمُ
فهو مليك الأيادي غير منبخس
ذو العلم يشرق والألباب مظلمة
فاسلك مساقط ذاك النور واقتبس
يضيء في ظلمات الشك مكرمة
كما أضاء ظلام الليل بالقبس
فدم دوام الثريا فهي خالدة
وطأ بنعليك أرقاب العدا ودس

يقول الدكتور يوسف غوانمة عن فضل هذا الملك: وقد بدأت الحركة الأدبية في شرقي الأردن منذ أن استقر الناصر داود فيها. وأتيح للكرك بعد ذلك أن تصبح قبلة الأدباء والعلماء فأحاط نفسه بالعديد منهم أمثال: الأديب فخر القضاة أبو الفتح نصر الله بن هبة الله بن عبد الباقي الغفاري المعروف بابن بصاقة، والنحوي الأديب إبراهيم بن علي بن اسحق الأموي القرشي، وشمس الدين عبد الحميد الخسروشاهي، وسيف الدين على الآمدي، وأبو الحسن بن محمد الطوسي وغيرهم من العلماء والأدباء.

وكانت به غيرة على الدين وبلاد الإسلام، فعندما استولى الصليبيون على القدس، حزن حزناً شديداً، وأرسل إلى القاضي عز الدين بن عبد السلام يرثي دولة الإسلام، وينعى نفسه، فيقول:

آلا ليت أمي أيم طول عمرها
فلم يقضها ربي لمولى ولا بعل
ويا ليتها لما غدت بي حاملاً

أصيبت بما اجتنت عليه من الحمل

ويا ليتني لما ولدت واصبحت

تشد إليّ الشدقميات بالرحل

لحقت بأسلافي فكنت ضجيعهم

ولم أر في الإسلام ما فيه من خبل

ولم يهدأ له بال حتى انتهز الفرصة المناسبة وقاد حملة حرر بها القدس من الصليبيين سنة ٦٣٧هـ

وبهذه المناسبة يقول جمال الدين بن مطروح:

المسجد الأقصى له عادة

سارت، فصارت مثلاً سائرا

إذا غدا للكفر مستوطناً

أن يبعث الله له ناصرا

فناصرٌ طهره أولاً

وناصرٌ طهره آخرا

لكن الملك الناصر رغم مناقبه العلمية والأدبية، وأخلاقه الرفيعة، أصيب بسوء الطالع، وقلة الحظ، فقضى أكثر عمره مشردا، مغترباً عن أوطانه.

قال عنه ابن واصل في كتابه ("مفرج الكروب" ج٤ ص٣٣٠-٣٣١) في حوادث سنة ٦٢٨هـ: "وفي هذه السنة ورد إلى والدي رحمه الله كتاب من الملك الناصر صلاح الدين داود صاحب الكرك يستدعيه، وذلك بعد قدومي من حلب، فسافرنا إلى خدمته في أواخر هذه السنة، ووصلنا إلى خدمته سنة ٦٢٩هـ فوجدنا منه إحساناً كثيراً، وتفضلاً زائداً، وشاهدنا ملكاً ذا فضل باهر، وعلم زاخر، وكان أول اجتماعنا بخدمته في الجوسق الذي في وادي الكرك .. ثم صعدنا إلى الكرك فأقمنا به ..."

ويقول ابن العماد الحنبلي في كتابه: ("شذرات الذهب"،ج٦، ص٢٧٥): "كان حنيفاً فاضلاً، مناظراً ذكياً، بصيراً بالأدب، بديع النظم، كثير المحاسن".

ويقول ابن أيبك الداوداري في كتابه ("كنز الدرر وجامع الغرر"، ج٨،ص٣٦):"كان ملكاً فاضلاً، عالماً فقيهاً، جيد الشعر".

ويقول القلقشندي في كتابه ("صبح الأعشى"، ج٤،ص١٧٥): "وكان من أهل العلم والورع، وله شعر رائق".

شاعريته :

كان الملك الناصر داود شاعراً مجيداً، غير أن شعره لم يجمع في حياته، وقد ضاع الكثير منه وتناثر ما بقي منه في كتب التراجم والسير، وفي كتب التاريخ والأدب. ويقال أن ابنه الأمجد مجد الدين حسن سعى إلى جمع أشعار أبيه الناصر ونثره في كتاب سماه "الفوائد الجليلة في الفرائد الناصرية"، ولكن هذا الديوان لا يضم شعره كله، بل جمع أيضاً به نثره، ولا يعدو أن يكون ترجمه لسيرة أبيه الملك الناصر داود. وإن هناك جزءاً ما زال مجهولاً من شعر الناصر داود. رغم انه جمع حديثاً في ديوان من قبل الدكتور جودت أمين المدرس في جامعة القاهرة ونشره عام ١٩٩٠م.

وقد نظم الملك الناصر داود القريض في مختلف موضوعات الشعر، فنظم في الإلهيات والزهديات، وفي المديح، والحماسة، والفخر، وعتاب الأصحاب، والرثاء، والشوق إلى الأخوان، والحنين إلى الأوطان، وفي النسيب، والغزل، والخمريات، والطرديات، والغز.وإن الناظر إلى شعر الملك الناصر يراه من النوع الرقيق، الذي يغذي العقل، ويمتع الفؤاد، فجاء شعره صادقاً عفاً، يحمل الكثير من العزة والشيم الملكية، مثلما كان شعر ابن المعتز في بني العباس. وذهب النقاد إلى القول أن شعره يحتل المرتبة الثانية بين شعراء البيت الأيوبي، ويرسم

صورة الحياة السياسية في عصر خلفاء صلاح الدين الأيوبي. وفيما يلي نماذج من شعره قالها في مختلف الموضوعات، فعندما كان قائماً بين يدي الحجرة الشريفة، أنشد يمدح النبي عليه السلام، فقال:

عليك سلام الله يا خير مرسل

أتاه صريح الوحي من خير مرسل

وأدهشني نور تألق مشرقاً

يلوح على سامي ضريحك من علي

ثنتني عن مدحي لمجدك هيبةٌ

يُراع لها قلبي، ويرعد مفصلي

وعلمي بأن الله أعطاك مدحه

مفصلها في مجملات المفصل

فماذا يقول المادحون بمدحهم

لمن مدحة يعلو على كل معتلي؟

وقال مستجيراً بالله لما تمالأ عليه أقرباؤه، وعزموا على أخذ بلاده:

أيا رب إن الأقرباء تباعدوا

وعوملت منهم بالقطيعة والهجر

وقطعت الأرحام بيني وبينهم

وجوزيت عن عرف الصنائع بالنكر

وأغلق دوني بابه كلُ صاحب

فتحت له بابي، وأدخلته خدري

فخان عهودي، إذ وفيت بعهده

وشح برفدي، إذ بذلت له وفري

وفي إحدى قصائده يشكو من أصحابه الذين انقلبوا عليه، فيقول:

ما مسني الضر إلا من أحبائي

فليتني

"كنت قد صاحبت أعدائي

ظننتهم لي دواء الهم فانقلبوا

داءً فزيد بهم همي وأدوائي

من كان يشكو من الأعداء جفوتهم

فإنني أنا شاكٍ من أو دائي

وقدم عليه - وهو في العراق - رسول بشره بسلامة بلاده، ووصف له رفاهية وسيادة أولاده، فقال متشوقاً:

يا راكباً من أعالي الشام حد به

إلى العراقين ردلاج وأسحار

حدثتني عن ربوع طالما قضيت

للنفس فيها لبانات وأوطار

لدى رياض سقاها المزن درته

وزانها زهر غضٍ ونوار

وعلل النفس بالحديث بهم

إن الحديث عن الأحباب أسمار

وقال في موضوع النسيب، ومنها هذه القصيدة التي تحتوي على العديد من الصور والتشبيهات الجميلة:

وهيفاء كالغصن القويم قوامها

تثنت كما اهتز القضيب على الكثب

بوجه له حسن الهلال إذا بدا

وقد جنحت شمس النهار إلى الغرب

تبدت، فلم أجرح لإجلالها يدي

غداة بدت، لكن جرحت لها قلبي

فوا عجبا من صاحباتك يوسف

ومنيَ لما أن دعينا إلى الحب

ضعيفات لب يمتنعن على الهوى

وليث شرىً تقتاده غادة السرب



لماذا لا يصدّق المثقفون العرب مأساة الجار الكردي؟

خالد سليمان-كندا

للحديث عن المثقف العربي وموقفه تجاه الكرد وقضيتهم نحتاج لبداية قاسية تضع الحديث عن الثقافة وتمثلاتها الأخلاقية التي تحدث عنها المفكر الراحل أدوارد سعيد، في دائرة الشك والريبة في آن واحد. ولا بأس من أن نبدأ ب "أدوارد سعيد" نفسه وصمته حيال مأساة مدينة حلبجة والأنفال رغم اطلاعه على معلومات وفيرة حول مراحل السياسة الجينوسيدية التي مارسها نظام البعث ضد الكرد. ففي حياة سجالية مستمرة كرسها هذا المفكر للدفاع عن القضية الفلسطينية والبوسنيين والشيشانيين لم يلتفت الى ذلك المشى القصير الذي يفصل دم الكرد عن دم الفلسطينيين جغرافيا. وتجنب بذلك سؤالا صعبا لم يوجهه له أحد وهو "أيمكن تقليم تاريخ العرب من الشوائب من خلال قتل الكردي وأنفلته ووضعه في حلقات تمرين الإفناء؟" نترك هنا هذا السؤال لنعود إليه في ما بعد. ونحاول الولوج الى حوار قد لا يخلو من "الطرشنة" كمقدمة منطقية له ولأبعاده القصدية في تناول الأشياء الكردية والعربية ضمناً وصمتاً ، ونبدأ بكلمات كتبها وقالها مثقفون وكتاب عرب تحمل من العنف والقسوة قدراً كافياً لمبررات دولة البعث في استخدام الأسلحة الكيمياوية والأنفال والتقبير الجماعي. نبدأ بشاعر وصحافي كردي وهو "فريد زامدار" وافقه الحظ في الإقامة بدمشق، وكأي كاتب كردي يقيم في مدينة عربية يحاول للوهلة الأولى التعرف على المثقفين العرب ومواقفهم المتباينة تجاه الكرد والثقافة الكردية، ثم وافقه الحظ أيضا ان يلتقي بالقاص زكريا تامر في كافيتيريا فندق الشام مكان اللقاء بينه وبين الشاعر محمد الماغوط. القصة تبدأ من هنا، والغريب فيها هو تلك الكلمات التي قالها "تامر" بحق الكرد بمجرد سماعه اسم كردستان: شو كردستان يا أخي، أنتم عراقيون ولكم كأي عربي عراقي حقوق المواطنة، الا انتم وكل ما فعلتم وتفعلونه منذ البداية ولحد الآن أعمال شغب وعمالة للاستعمار، أنتم عملاء الاستعمار. ثم يتابع ويقول "لا تقارنوا أنفسكم مع الفلسطينيين، أنتم

لم يكن لديكم يوما ما أرض ولا وطن محتل كالفلسطينيين. ولعلك الكلام موجه لفريد زامدار أنا أعطي الحق للنظام العراقي في قصف مدينة (حلبجة) بالأسلحة الكيماوية، لأنكم حملتم السلاح ضده. ترى ما هذا السقوط الأخلاقي الذي يقع فيه المثقف العربي، ولماذا لا يبني علاقة متوازنة مع ذاته ومحيطه الاجتماعي والتاريخي وفقاً لجماليات الأشياء وغرائز الحياة، أين تكمن مصادر هذه الكراهية، أهي نفسها التي اعتمدها البعث في سوريا والعراق لصناعة "نمر خاص" يحسن إفراغ لبيدو السلطة في كل يوم من تلك الأيام العشرة التي حددها زكريا تامر لمقاومة بطل قصته "النمور في اليوم العاشر". أيكمن الخلل في الثقافة أم في رموزها وواقعها المتفسخ والمكبل تحت سيطرة أنظمة شمولية وعنفية تنتج ذاتها عبر آليات الموت وصناعة المجتمع السردي لحكايات "قبضايات" الثورة. يرجع سبب هذا التواطؤ بين المثقف العربي الأكثروي وبين نموذج الدولة القومي "البعثي" الى إشكالية مستفحلة في ثقافة الغالبية وهي حضور خطاب عرقي يحمل عناصر نفس الفكر الذي تعتمده الدولة التدجينية. وتضخ الإشكالية ذاتها الحركات الاجتماعية السفلية والهامشيين بـ "طاقة انفعالية سحرية" تكمن جذورها في الحاجة الى الاستبداد كمفهوم للوطنية. يقول الكاتب السوري لؤي حسين في هذا السياق وفي مقال نشر له في السفير البيروتية "ثقافتنا مشوبة بالفهم الاستبدادي الذي يطغى عليها لدرجة أنه يسميها باسمه. ففهمنا للوطن والوطنية والاستقلال والسيادة والهوية والتعددية السياسية والفكرية وتعددية التعليم والدولة والمرأة والنخبة والشعب والحل القهري والأسلوب العنفي وحق التمثيل وحق الأقليات السياسية... الخ، كل هذا يشكل فهماً استبدادياً جميعنا مسؤولون عنه، وعلى جميعنا التشكيك بكل أفكارنا ومواقفنا المعتادة والسائدة واتهامها بالاستبدادية حتى يثبت العقل والواقع العقول براءتها". وكان قمع دولتي البعث في كل من العراق وسوريا للكرد واتباع سياسات التطهير العرقي ضدهم من خلال الأنفال والتجريد من الجنسية و "تشريد الأمكنة عن أسمائها" حسب الروائي سليم بركات، جزءاً من وطنية النظام ودحض المؤامرات التي تحاك ضده. ولم يغير مناخ العقل العربي في هذه الحال في قياساته لطبيعة محور الشر الكردي عن نفس المناخ الذي أصبح حكماً جبرياً على إسرائيل في ثقافة العرب الأكثرية. الصمت في أروقة وزارة الثقافة السورية وفي قسم الرقابة على الكتب والموافقة على نشرها كتب شاعر قومي سوري على الصفحة الأولى من مخطوطة شعرية للشاعر الكردي طه خليل "نصوص شعرية مكتوبة بلغة مُشفرة لأناس (وهم الكرد خصوصا) لا نأنس بصحبتهم" مع عدم الموافقة. نؤكد هنا على تعبير "لا نأنس بصحبتهم" إذ لا يحمل من الباطنيات الثقافية الا فعلا "اجتماعيا" يقتضي الاستئناس بالآخر وفق الاندماج مع صور الكاريزما الاجتماعية القومية، أما خارج هذا فسيبقى فعل التأنس في الفكر الذي يشتق منه الشاعر تعبيره كوضع فاقد للتسمية وللإنسية معا. ولا بد للإشارة هنا أن هذا الشاعر

اختصر الطريق وقال جملته السرطانية بخصوص ديوان "الملك الأعمى" الذي حمل في طياته قصيدة جميلة وحزينة عن أطفال حلبجة، ولم يطل في الحديث، معلناً كرهه للكرد بطريقته الخاصة جدا. ولا تكمن المشكلة هنا ما دام الوضوح استقداماً للأشياء، لكنها تكمن في وضع تاريخي عام شكل الكاتب المذكور جزءاً منه، وضع كرّس مشروع الاستبداد والعنف في ماكياج المجتمع كحقيقة قومية، تتطلب التخلص من الغرباء عن الأمة، كما في الحالة الألمانية أثناء الحرب العالمية الثانية والتي مثلت الرغبة الأوروبية في التخلص من اليهود والغجر والهوموسيكسويل. للوقوف عند هذه النقطة لا بد من القول إن فكرة المجتمع المقلم عند الأوروبيين بدأت بطرد العيوب عنه وإبعاد ذلك التنوع الثقافي والاجتما إثني الذي أحدثته الثورة الاتصالاتية الثانية في تاريخ أوروبا. وكانت التعبئة النفسية للخضوع لوجه الحداثة العدواني والتخلص من مصادر التهديد للعرق الأوروبي وتقليم المدينة الأوروبية من الأغصان الزائدة قولاً باطنياً أعلنه الألمان بدل الجميع قبل وأثناء الحرب العالمية الثانية. من هنا شكل الهولوكوست نقطة تحول الحداثة من توسيع مفهوم الإنسان المركز الى استهلاليات إعلان نموذج الدولة الصانع لقوى إكراه متعددة. كان الوضع العربي مهيأ لقبول فكرة أنفلة الكرد على يد البعث، ولم تكن العملية في رأي العرب الرسمي والثقافي وحتى العام سوى وضع حد لمجموعات بشرية لا تنسجم مع تطلعات دولة عربية كانت تمثل طرفا مهما من عمليات إعادة الفرملة الديموغرافية والثقافية والجغرافية للمنطقة. ولا يمكن تصديق الرأي الذي يقول ان عمليات الإبادة الجماعية تمت في سرية تامة وفي ظل تعتيم إعلامي، لأن صور حلبجة التي التقطتها الأقمار الصناعية والصحافة الغربية انتشرت في العالم، ثم إن المجموعات التي نجت من عمليات الموت ووصلت الى المخيمات داخل الحدود الإيرانية والتركية، هربت معها قدرا كافيا من روايات الموت وقسوة رحلة النجاة من فيالق الجيش العراقي المتوجهة الى كردستان. لكن النخبة العربية المثقفة باستثناء أقلية صغيرة منها بقيت صامتة وغارقة في نفس الوهم الذي أسسه البعث لصناعة إنسان جديد مجرّد من الأغصان، إنسان بلا أشواك، بلا إحراج، بلا حلم، بلا طاقة، وبلا سؤال أيضا. وإذا راجعنا أرشيف الصحافة والإعلام العربيين حول مأساة حلبجة وكارثة الأنفال وموقف المثقف العربي منهما لا نحصل على شيء يذكر باستثناء موقف الرئيس الجزائري الأسبق أحمد بن بلة والمفكر العراقي الراحل هادي العلوي من خلال رسالة إعتذار بعنوان "براءة الى أطفال كردستان" نشرها في صحيفة السفير البيروتية بتاريخ ١٩٨٨/٩/٢٣ وهي وثيقة أخلاقية قبل كل شيء وتمثل غضب مثقف ومفكر عربي كسر صمت العرب أمام مأساة بشرية وأدان تاريخا مسكوتا عنه في الثقافة العربية كما في هذه الرسالة التي ننشرها هنا لقيمتها الأخلاقية والثقافية للمفكر الراحل الذي يقول في مقطع منها: إن أبناء الشعب الكردي، أحفاد نور الدين وصلاح الدين الأيوبي، وقفوا منذ مئات السنين ومنذ أن

جمعتهم راية الإسلام بجانب العرب. وقد نظم الشعب الكردي المظاهرات الضخمة احتجاجاً على العدوان الثلاثي ضد مصر عام ١٩٥٦ ونظم شعراءه وأدباءه بعض أجمل نتاجاتهم حول ثورة الجزائر، وقاتل مئات منهم في صفوف الثورة الفلسطينية. إن هذا الشعب هو في محنته اليوم يستحق من إخوانه العرب والمسلمين أن يرفعوا أصواتهم لحمايته من الإبادة، وهو أضعف الإيمان، لكي لا يسجل التاريخ بأننا علمنا وشهدنا وسكتنا" لقد علموا وشهدوا وسكتوا، بل حاولوا التعتيم على كل ما نشرته الصحف الغربية حول استخدام البعث للأسلحة الكيمياوية والجرثومية ضد الكرد .ففي أحد أعدادها في تلك الفترة نشرت صحيفة "الغارديان" البريطانية نبأ زيارة وفد بعض الدول العربية الخليجية والمغاربية لوزارة الخارجية البريطانية للاحتجاج على مواقف الحكومة البريطانية وصحافتها في فضحها النظام العراقي الفاشي على ما ارتكبته أياديه من الإجرام بحق الشعب الكردي واستعمال الغازات السامة والمبيدات الكيمياوية ضد أبنائه من المدنيين العزل. هذا على المستوى الرسمي، أما على المستوى الثقافي وموقف المثقف العربي من تلك المأساة فكان الصمت حاكماً مطلقاً باستثناء أقلية ثقافية أشرت لها آنفا، ولا مجال هنا للحديث عن الموقف الشعبي وقوى الشارع التي تعيش في أوكار أنتي أمريكانية والصور التراجيدية التي تصنعها قوى الإكراه الإسرائيلية على جسد الفلسطينيين. والإشكالية المستعصية في رأي الشارع في العالم العربي هي تعاطيه مع الإرهاب الداخلي ومظاهر العسكرة الوطنية التي تحولت إلى قوى فاشية بعد سيطرتها على مقاليد الحكم كأمر روتيني يومي، أي إن الذات الصانعة للتاريخ تأقلمت مع العنف والاستبداد ولا ترى في الشموليات القومية خطراً على حياتها. صديقنا الكردي ضمن هذا السياق العام تركز ميكانيزمات العنف ومصادره في اللاوعي الجمعي للنخب العربية السياسية والثقافية، حاولت الأقلية الثقافية ورموزها كسر الصمت وأدانة احتفالات الموت في العراق وجبال كردستان ونذكر هنا اسم أدونيس وحازم صاغية وعباس بيضون والياس خوري ووضاح شرارة وحسن داوود. لكن طغيان "الغالبيات" اليسارية والقومية والإسلامية التي لم تر من كردستان الا إسرائيل ثانية، بقي في دائرة اتصال وثيق مع تلك المفاهيم التي أنتجها البعث حول الكرد وإمكانية التخلص من ارتسام وجوده على تاريخ المنطقة. ففي وقت يؤسس كاتب ومثقف مثل حازم صاغية فضاءً ذاتياً لقراءة كل خبر يتعلق بالكرد والأمازيغ والعرب الشيعة ومن ثم الكتابة فيه وتحويله إلى فضاء أوسع كي يشمل الجميع لممارسة قول شيء لم يقله المثقف العربي، يحاول "المثقف الأكثروي" الاختباء وراء الأصالة واليسار الوطني والقومي الاجتماعي والقومي الإشتراكي الخ.. من التسمية واستراتيجياتها في الثقافة العربية. انتقد الشاعر عباس بيضون العقلية العربية وازدواجيتها مع الأشياء في سياق مقال كتبه في جريدة السفير أثناء إلقاء القبض على رئيس حزب العمال الكردستاني عام ١٩٩٩. وتطرق بيضون الى ازدواجية هذه العقلية عندما تصمت أمام كارثة

الأنفال وحلبجة وتصرخ ضد تركيا وقمعها للكرد. ولا تختلف هذه الازدواجية برأيه عن ازدواجية السياسة الأميركية في مساندتها للكرد في كرستان العراق واعتبارها نضال الكرد في كردستان تركيا إرهاباً. ثم إنها عقلية كانت تقيس المواقف وفق الصراع العربي الإسرائيلي من جانب والتحالفات الإسرائيلية التركية من جانب آخر. وبإمكاننا القول إن كتابات هذه الأقلية الثقافية رغم أنها جاءت متأخرة كما يقول عباس بيضون في أكثر من كتابة نقدية للذات، لكنها تشكل موقفاً أخلاقياً وإنسانياً ويمكن اعتبارها "ندرة" في زمن التخاذل الثقافي أمام منتجات العنف القومي. في مقال بعنوان "شقيقنا الكردي" في عدد جريدة السفير يوم ٣/ مارس/ ٢٠٠٠ كتب بيضون "شقيقنا الكردي تركناه طعمة للغاز الخانق والمدافن الجماعية للأحياء والصخور القاتلة. وحين سألني كردي كيف لي أن أهتم بثقافات بعيدة ولا ألقي نظرة على ثقافة الجوار. وجدت ما قاله حقاً لكنني لم أقل له انني رأيت صور حلبجة ايضاً في مجلات أجنبية وعلمت بخطة الأنفال من كتاب مترجم عن الأنكليزية. ولم أقل له إنني لم أكن في يوم مع اضطهاد الكرد لكني لم أعرف في المنطقة جماعة أو شعباً أو شخصاً غير مضطهد. لم أقل له إننا ننسل كثيراً هنا لفرط ما نكره الحياة. ننسل كثيراً لكي لا نتألم لموت الأطفال. وأننا لا نفكر بأن موت الأطفال مختنقين بالغاز يهز العرش حقاً. إذا لم يوضع الله مجدداً على الصليب". "تركناه طعمة للغاز" لا تعني هذه الجملة الا الصمت الذي يقتضي اعتذار المثقف العربي لا لشقيقه الكردي فحسب بل لكل أشقائه ولذاته أيضا . لأن المنطقة امتلأت بالاضطهاد والقهر ضد الجميع ومن قبل الجميع وليس هناك "عوام لاتينو" يحكموننا. بل هناك "عوام" جاؤوا من مستنقعات محلية مع تماثيل ضخمة وجاهزة للتخويف وصناعة مجتمع الرخويات الثقافي. لقد فقدت الثقافة عظامها وتحولت إلى كائن رخوي لا يستطيع مقاومة أي قدم يدهسها في أي زمن وفي مكان محدد. بالعودة إلى احتياجنا لبداية قاسية للحديث عن المثقف العربي والموقف من كل تلك المآسي التي ذكرت في سياق هذا الكتاب، نرى أن كتاب كنعان مكية "القسوة والصمت" الذي عرّف الأنفال بالنخبة العربية، هو أقسى "بدايات" ممكنة ومتخيلة بين محاكاة قسوة الدولة العربية التوتاليتارية وبين تجريب فكري لممارسة الصمت عند المثقفين الأغلبيين. لا يحمل كتاب "القسوة والصمت" الا جزأ قليلاً من الأنفال، لكنه أدى إلى خلق سجال عنيف في الأوساط الثقافية والفكرية العربية وشاركت فيه أسماء كثيرة للمفكرين والكتاب والصحافيين العرب. والغريب في ذلك السجال القاسي الذي جاء كملحق عربي للمأساة العراقية وسط حديقة البعث المقلمة هو اختفاء الثيمة الأساسية التي هي "الأنفال وحملات الإبادة الجماعية" لكل قصة تم سردها في سياق التسمية والتخوين، وإحالة متنها الى "حزازيات" فردية وشخصية بين الساجلين .ففي مقال نشره ادوارد سعيد في جريدة "الحياة" بتاريخ ٢٠٠٢/١٢/٣ بعنوان "معلومات مضللة عن العراق" شكك في جميع تلك المعلومات والوثائق التي نشرها كنعان مكية عن

الأنفال والجينوسيد في العراق، واتهمه بالعمل لصالح الولايات المتحدة الأميركية وتقديم معلومات مضللة لإدارة جورج بوش الابن، عن بلدعربي. وشارك في ذلك السجال الاتهامي مجموعة من الكتاب والصحافيين العرب في الصحيفة ذاتها وعلى منابر أخرى ولم يتورع البعض عن إطلاق صفات عمالة مكية لوكالة المخابرات الأميركية والموساد الإسرائيلي. ولا نبالغ إذا قلنا إن المثقفين العرب بذلوا جهداً كبيراً لتسخيف كتاب مكية وإخراجه عن دائرة الضوء، كي لا تبقى فضيحة الصمت أمام آلة الدولة للموت في مدار البحث والتحقيق. إدوارد سعيد والأنفال لم يدافع أدوارد سعيد عن نظام صدام حسين، لكن إدانته له في الصحافة العربية حصراً لم يكن كافياً، ففي مقالاته الكثيرة التي نشرتها لوموند ديبلوماتيك الفرنسية كان يغرق في سرد تاريخ أميركا الأسود ويتجنب بذلك الحديث عن جرائم نظام البعث وأهوائه في القتل. ومن حقنا اليوم أن نسأله ولو كان في قبره، لماذا السكوت عن حلبجة واعتبار كارثة قصفها بالأسلحة الكيمياوية صنيعة إيرانية وإبعاد صورة البعث عنها، إذ كتب بتاريخ ٧ /١٩٩١/٣ قائلا: "لأكثر من مرة تم التأكيد على أن النظام العراقي استخدم الأسلحة الكيمياوية ضد مواطنيه. ولكن في أحسن الأحوال فإن هذه المسألة موضع شك. وعندما كان العراق حليفاً لأميركا تحدث تقرير لكلية الحرب عن استخدام إيران للأسلحة الكيمياوية ضد الكرد في حلبجة. ولا يتحدث عن هذا التقرير في وسائل الإعلام إلا أناس قليلون". لماذا اعتبار "القسوة والصمت" معلومات مضللة عن العراق؟ أليست هناك طريقة أخرى لمحاربة كنعان مكية إلا من خلال دحض تلك الوثائق التي تثبت الأنفال وفاشية البعث؟ يقول الشاعر والناقد العراقي فوزي كريم في مقال بعنوان "عن إدوارد سعيد ومكية، وإستغاثة القتيل" "إن إدوارد سعيد يحاول جاهداً أن يعالج أزمة العراق مع أطماع الإمبريالية الأميركية. ويتأمل معالجة كنعان مكية من هذه الزاوية فيأخذه الغيظ، لأن الأخير لا يكاد يرى إلا أزمة العراقيين في مسلخ نظام صدام حسين، إلا جثث القتلى وخراب القرى والمدن المهجورة. لأن الأخير أجل عداواته الى حين. أجل عداواته في حربه القومية وحربه الأممية والإنسانية إلى حين، وتفرغ لا للحرب مع صدام حسين، بل للاستغاثة والنجدة. إنه لم يعد يملك حتى طاقة المقاومة السلبية في الصمت وتجرع الأذى والضيم". ولا يتورع الكاتب نفسه في مقال آخر بعنوان "أهواء المثقف ومخاطر الفعل السياسي" عن تشبيه علاقة المثقف العربي مع نظام البعث بعلاقة الفيلسوف الألماني مارتن هايدغر مع النازية: "إن هايدغر الفيلسوف الالماني الكبير، اندفع باتجاه النازية وعانق افكاره بحماسة. ولم يعد، حتى آخر حياته آسفاً او شاعراً بالذنب، وهو يعبر ملايين الجثث، التي قتلت بأسلحة الافكار. لسبب قد يبدو هيناً بسيطاً في عين احدنا، هوأن هذا الفيلسوف، شأن كثيرين، لم يلحق بعالم افكاره المتألقة المثالية معرفة كافية بالحياة العامة. حتى اصبحت تلك الافكار المتألقة غائمة بفعل المشاعر الشخصية الملتهبة، وبفعل الجهل بالكائنات الانسانية. وأي

اضاءة لهذه العتمة لا تتم إلا بترويض هذه المشاعر الجامحة". والمثقف العربي لم ير من الفانتازيا الصدامية سوى نموذج حلم بسماركي للعرب وتماه ساذج مع جميع تلك البطولات الداخلية التي صنعها من خلال تصغير الجميع أمام تماثيلها العملاقة. عندما سقط الطاغية وتعبت التماثيل من عدها ورؤية الدبابات لالتقامها وجرّها في الشوارع وزهق الأطفال من تعذيبها، ظهور المقابر الجماعية، أرامل الأنفال، بعد كل هذا، لم يتردد المثقف العربي عن فعل تحويل قسري لكل تلك الصور التذكارية الأليمة في مزرعة البعث إلى مقولات شمولية مثل "كل البلدان العربية لديها مقابرها الجماعية وسجونها فلماذا الحديث عن العراق فقط". ولم تحرّك المقابر الجماعية بالتالي ضمير المثقف العربي كما حرّكته أوهام يومية أطلقها وزير كذاب محمد سعيد الصحاف ضمناً لم ير في سقوط بغداد ما رآه المثقفون العرب. تكمن في سياق هذه الإشكالية الأخلاقية، "هايدغرية عربية" تصيب المثقف وتضعه خلف تاريخ الوجدان القمعي المهيمن على المصادر "الجوانية" لمفهوم الإنسان المركز .وتبقى العلاقة المتصلبة بين بيروقراطية الدولة الشمولية وثقافة تكرّست لتأسيس نظريات المؤامرة، عبارة عن جداريات زجاجية تنعكس فيها صور الكاريزما وملازمات الهروب من الحرية.

المفكر اللبناني علي حرب و نقده لمنطق التعريب

عدالت عبدالله



مفهمة الإعجاب

بداية أود الإعتراف بأنني أحد المعجبين بكتابات "د. علي حرب " الفلسفية و مقالاته و نصوصه الفكرية المتميزة، التي يقدمها لنا، بين حين و آخر، في إطار كُتب فلسفية /نقدية تحتوي أفكاراً ثيّرة أو مفاهيماً إبداعية أو منطوقاتاً خارقة، تستعصي على المألوف أو البداهات الفكرية، المنطوية عادةً على خطابات آيديولوجية مُدعية الإنتساب الى عالم الفكر و الفلسفة أو العلم و المعرفة.

و هذا الإعجاب لا يتأتى مني إعتباطاً و لا يستدعي أن يكون كذلك طالما نساهم بدورنا نحن القُراء، مع الكاتب و المكتوب، في دمقرطة المنتوجات

الرمزية، و نمارس حقنا و قسطنا في تقييم النصوص قراءة و تفسيراً أو تحليلاً و تأويلاً، و ذلك من خلال إختبار قدراتنا الثقافية و دوافعنا المعرفية المجردة من المنازع الآيديولوجية و الفئوية أو الطائفية و العرقية . بمعنى آخر، ليس الإعجاب أمراً يوحي وقوع المرء تحت سلطة الكتابة و الكُتب أو المعارف و المدارس، و بالتالي لايعني إستسلامه لسلطة الكاتب أو سلطان المفكر، و إنما يعني فيما يعنيه، قبل أي شيء، تفاعل القارىء مع مقروءه أو تقارب المتلقي من مُلقيه عبر تمام رمزي و معنوي لحقائق معينة، هي اصلاً من صنع الذهن، مع حقائق واقعية غير مُستبصرة أو غير مشهودة بل لتظل غير مُستنطقة الى لحظة تجسيدها الفكري و اللغوي في كُتب أو مقالات و دراسات .. و بهذا المعنى، حينما نعبر من جانبنا، مثلاً، عن إعجابنا لفيلسوف أو مفكر ما، كما ينطبق علينا المثل هذا مع علي حرب، نسوغ هذا الموقف بمفهمة الإعجاب نفسه، أي بهذا التفاعل الذهني و الفكري و المعرفي مع ما أنتجه المنتج الرمزي، أي الكاتب، من مفاهيم و أفكار أو آراء و طروحات، نفترض أو نتفق، تاريخياً، على أنها مُعكسة أو مُستجيبة لواقع مشكلة و قضية لم نبلغ من قبل الى تحديد حقيقتها. وقد يكون سبب إستحالة هذا البلوغ هو الحقيقة ذاتها، أي خشية بعضنا مما تمليها الحقائق، أو كشفها و إكتشافها، علينا من أمور، تعرض أحياناً مصالحنا للخطر أو مواقعنا للتهديد، الأمر الذي يُجابه في المقابل أو يُقاوم من قبلنا بخلق حقائق أخرى بديلة أو وقائع أخرى معيقة للحقيقة المهددة و الخطيرة.

هذا هو أمر الإعجاب عندنا أو مفهومه الحقيقي فما بالك إذا كان المفهوم متسلحاً بنماذج معينة تشهد على أن الفيلسوف اللبناني" علي حرب" يستحق هذا الإعجاب و الثناء نظراً للإلتزامه المهني B و هو يعتبر الفلسفة مهنة B بما يُبرر وجود الفلسفة في الحياة و جدواها ، و كذلك ممارسته للفكر الفلسفي بطريقة حرة و مبدعة تؤمن له التفوق و الوصول الى حقائق لم نفكر فيها أو ، كما يقول هو، نمتنع على التفكير فيها، و ذلك لأسباب سياسية و إجتماعية أو ثقافية و عقيدية تعودنا على أن نتستر عليها بقدر ما تتستر هي على عيبونا و مآزقنا أو إخفاقاتنا و خساراتنا، هذا في الوقت الذي يقودنا هذا الفيلسيوف الى تلك الحقائق المغيبة أو يكتشفها دونما عوائق و من خلال تشديده على لغة الفهم و تفكيك النصوص و الخطابات أو المزاعم و الشعارات ، و قد يكون خير مثال هنا على إستدلال حقيقة ما نقدمه من صورة حسنة لهذا الفيلسوف، هو موقفه الفكري و تشخيصه النقدي لمسألة التعريب بين الأمس و اليوم أو بين بداياتها و نهاياتها، و وقوفه الواقعي على آمال و مآل هذه المسألة التي يخشى حتى الكثير من الباحثين و المفكرين في العالم العربي من التحدث عنها أو إثارتها حتى الآن علماً أنها مسألة مهمة تمس سمعة ثقافة بل حضارة برمتها بقدر ما تقدم و تنتج صور مختلفة و متباينة لنفسها لدى الفاعل و المفعول بها.

شاهد على الحقيقة

ففي هذا المجال و عن مسألة التعريب، يقول لنا الفيلسوف علي حرب، مثلاً، في كتابه المعنون (أسئلة

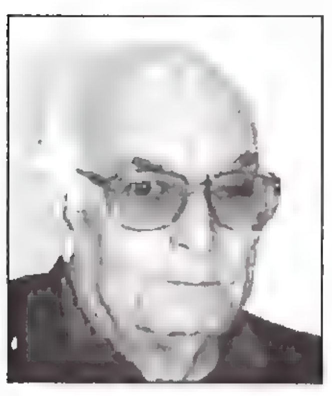
الحقيقة و رهانات الفكر): نحن العرب مضى علينا حين من الدهر كانت لنا فيه هيمنة و سيادة و كان لنا تفوق على سائر الأمم. فبعد الحدث القرآني و بفعله تمكنا من فتح العالم و الإستيلاء على معظم دوله و ممالكه، ففرضنا لغتنا و أدبنا و شريعتنا على اللذين صدقوا دعوتنا .. و لقد خلعنا أوصافنا على أمم و شعوب لا تزال حتى الآن تسمي أبناءها بأسمائنا و تمارس طقوسها و شعائرها بلغتنا و آياتنا ، يومئذ قدر لنا أن نعرب كل شيء ، بيما في ذلك المجال القدسي و الغيبي.. و بالطبع يعتبر علي حرب ذلك العصر أو الزمن بالمعجزة و الفيض ، اي زمن القوة و التقدم كما يقول، أو الإبداع و الإزدهار ، و يسوغ هذا الراي و القول بإختلاف طبيعة الإنسان العربي في تلك الأزمان إذ أنه يرى أن هذا الإنسان كان إنساناً صانعاً و فاعلاً و كان عقله هو الحاكم لا المحكوم عليه، كما كان يرتد على النص، إن كان إلاهياً أم إنسانياً، و يخضعه لمنطقه و أستراتيجيته بقدر ما كان مهتماً بتأسيس رؤية جديدة للنشأة و المصير ، للحق و الوجود، للمتعالي و المتناهي، للعقل و الجسد، للواقع و المرتجى، و يعني الكاتب هنا ذلك الزمن الذي أستطاع الإنسان العربي أن يبتكر فيه نموذج ثقافي يعتبره الكاتب بمثابة مخرج تاريخي للعرب من عزلتم و قصورهم بدليل أنه كان نموذجاً قوياً فتحوا به الكون بقدر ما أثبتوا به فاعليتهم في الفهم و التفسير أو العمل و التدبير، و لا مراء من أن الكاتب يقصد ذلك الزمن الذي يولد فيه الحدث القرآني ،ذلك الحدث المنقلب للتاريخ في الجزيرة العربية و العالم بشكل العام ، و لكن الكاتب يكتفي في كتابه بإعجابه للأنسان العربي في ذلك الدهر و النموذج الثقافي الذي أنتهجه في تعريب العالم ليحيلنا الى النهايات و الخواتم، أي أستنفاد طاقة ذلك النموذج التاريخي الذي قدمه العرب في تاريخهم العريق، مذكراً أنه منذ زمن ما عاد يشكل الملهم المحرك أو المرجع الصالح أو المعيار الناجع، كما يضيف، و هو يشخص مآل عملية التعريب و مصيرها، أن السحر أنقلب في نهاية الأمر على الساحر، و يعني من هذه العبارة بالنص: أن التعريب صار تقليداً و تكراراً فيما بعد ، أي أنه في حين كان إنفتاح و تحرر و مظهر حضور و تألق ، أمسى أداة قمع و إنغلاق و مظهر تراجع و إنحطاط، الأمر الذي أدى الى إضعاف و تقهقر العرب، و هكذا كما يقول الفيلسوف، تحولت المعجزة الى عجز و آل إجتراح المعاني و الأفكار الى جمود الفكر و خراب المعنى..

على هذا النحو، يقارب علي حرب، بجراءة تامة، حقيقة التعريب، و واقعه عبر نظرة نقدية و منهج فكري يقارن بهما بدايات المسألة مع نهاياتها بقدر ما يشخص العلل و يبين الأسباب ، و هذا الموقف للكاتب لايعني في نظري أنه ما عاد يؤمن بأحد أبعاد هويته الإجتماعية التي يذكرها في كل مرة على أنها عربية، و لا يعني التنظير للكف عن مطامح التعريب أو اللعنة على العروبة، و إنما يعني منه، كما أفسره هنا، تذكير الأنسان العربي بأمر في غاية الأهمية، إن لم نقل مصيرية، و هو أن ثقافة المجتمعات العربية و القيم التي تحملها أو حضارة الإسلام و المفاهيم التي يعلمها لا تستطيع مقاومة العصور و التواريخ التي تعودت، بفضل الحداثة

الفكرية و المادية و التقنية، أن لاتسير و لا تتحرك الإ بإخضاع كل كائن و موجود للتجديد و التغيير، وذلك مروراً ببنى الفكر و العقيدة أو السياسة و الإجتماع أو العلم و المعرفة، الى تقاليد العيش و تدابير الحياة مادياً كانت أو إقتصادياً، الأمر الذي يوحي الكاتب بأن الإنسان العربي المعاصر لم يفلح فيه و لم يستوعب شروطه و مفاتيحه أو خياراته و دلالاته، و كان مآل ذلك، كما يذكرنا به الكاتب كلما تحدث عن الفجوة الحضارية التي حصلت بين العالم العربي و الإسلامي و الغرب، هو التخلف و التأخر أو التبعية و الإستسلام أو اللجوء الى القمع و البطش أو التشبث بالتمرد و الإرهاب و بالمحصلة التشتت و التفكك. هذا في الوقت الذي تحتاج فيه المجتمعات العربية بشكل عام الى إعادة النظر بمنظومة معارفها و قيمها أو بثقافاتها المعزولة و المحلية أو بأنظمتها و حكوماتها لترى فيها مكامن العيوب و مساوىء المشاريع أو مخاطر السياسات و مجازر السلطات . و ما يؤكد عليها كاتبنا، علي حرب، في مقال شيق له في هذا الكتاب، كما في كُتبه و مقالاته و نصوصه الأخرى الفكرية و النقدية، لا يتعدى إلا ذكر هذه الحقائق و الأمور، أي حاجة العالم العربي الى تأسيس منطق جديد لممارسة العروبة و التعريب، منطق يُحترم فيه الآخر و يؤنسن به الدعوات و المشاريع، وذلك بالطبع، بعيداً عن التعصب و التوتر أو القمع و الطمع و هذا ما نؤيده فيه فيلسوفنا اللبناني د. علي حرب.

أسطورة "جبل اغري" ليشار كمال

جورج جحا



يعيد الكاتب التركي يشار كمال في روايته المعربة "أسطورة جبل اغري" وبقوة شعرية حارة خلق أجواء الأساطير وقصص الاقدمين المنسوجة برؤى رافقت طفولتهم الفكرية الملونة وبمشاعر مباشرة نفاذة.. وتسهم في إعطاء عمله روعة خلابة ترجمة مميزة بدت الرواية من خلالها كأنها كتبت بالعربية.

الرواية التي ترجمها عن التركية شوكت اقصو تتسم في إعادة خلق الاسطوري بدفق شعري و"بصنعة تأصيل" مؤثرة ربما جعلت القارىء يستعير حديث نقاد عرب قدامى عن "الجهد لإخفاء الجهد" في العمل الفني ويعدله كي يصبح الجهد في "إخفاء الأصل " أو لجعل الاسطورة المصطنعة في معظمها حديثا.. تبدو ابنة الازمنة الماضية.

اذن النص هنا مكتوب بعمق وحذق جعلاه -على كونه وليد جهد مركب- ناجحا جدا اي خداعا الى درجة توحي بانه ابن البساطة او الفطرة الاولى التي نتجت عن اجواء يختلط فيها سحر رعوي بقساوة العيش ضمن عقلية وتقاليد قبلية "جبلية" تجمع بين نقيضين هما الاستقرار من جهة.. ومن جهة ثانية الترحال للغزو ولطلب "الامان" لا لطلب الكلا والماء كما يفعل البدو. وقد صدرت الرواية في ١١٢ صفحة متوسطة القطع عن دار بدايات للنشر والتوزيع في مدينة جبلة السورية. اما الاستشارة الفكرية والادبية لدى الدار فهي للشاعر ادونيس.

تبدأ الرواية بما ينقل القارىء الى طبيعة لا يشوب ملامحها تدخل من "الخارج" فكأننا مع الملاحم والأساطير القديمة أو كأننا في عالم حديث التكوين لا يزال طازجا. يقع "المكان" على ارتفاع أربعة آلاف ومئتي متر "وعلى امتداد مساحة شاسعة وبأعماق متفاوتة سحيقة أحيانا تشكلت بحيرة... وسط صخور لامعة حمراء كحد السكين" هي بحيرة كوب على أطراف جبل اغري. وكما في مخيلة الأقدمين والاطفال تبدو الطبيعة في النص حية تتنفس. "في كل عام عندما تذوب الثلوج ويستيقظ الربيع ويمور اغري بحياة ثرية نابضة تزدان شطان البحيرة والخط الثلجي الذي يحف بها بازهار نضرة... متعددة الالوان وتفوح رائحة نفاذة من ماء البحيرة الازرق."

يضيف "يتوافد الرعاة الى تلك البحيرة بعيونهم البنية الواسعة الحزينة يجلسون على الضفاف ويلقون عباءاتهم المنسوجة من اللباد فوق العشب المتد لالف عام ويحملون ناياتهم ويبدأون بالعزف" منذ الفجر حتى المغيب. انهم يعزفون لحنا هو "غضب جبل اغري" فاللحن يؤثر في الجبل والجبل يؤثر في اداء اللحن أيضا. وحالما تشرق الشمس "يشرع طائر ابيض صغير أقرب الى السنونو بالتحليق فوق البحيرة يدور بسرعة راسما حلقات متداخلة فوق المياه... ومع المغيب ينطلق هذا الطائر وينقض على سطح البحيرة مبللا جناحيه. يعيد الكرة ثلاث مرات ثم يرحل مغادرا ويغيب عن العيون. وحينئذ يبتعد الرعاة فرادى وجماعات صامتين ويغيبون في الظلام."

تبدأ الرواية بمنظر امام بيت احمد هو وقوف حصان ابيض بسرجه ولجامه المزينين بالذهب والفضة وبغطاء تحت السرج رُسمت عليه صورة شمس برتقالية اللون "ترمز الى قصة من زمن غابر" وانتصبت وراءها شجرة حياة خضراء وعلى يسار الحصان ايضا كانت هناك شمس وشجرة... لقد راى "الصوفي" هذه الشجرة وهذه الشمس في مكان ما. انه يتذكرها كما في حلم. لا بد ان ذلك الرسم يرمز الى عشيرة أو قوم... ولكنها أثارت الخوف في قلبه فمثل هذه العلامة مشؤوم."

وبعد حوار وأخذ ورد بين احمد والصوفي أخذ الحصان الى مكان بعيد ثلاث مرات لكنه كان يعود الى المنزل كل مرة. اقتنع احمد براي الصوفي ان هذ الحصان هو هدية له من الله ولا يمكن رده. ما يهبه الله لا يمكن التفريط به. ووسط اجواء اسطورية وشبه دينية وان بمفهوم "خاص" يقتنع احمد بقول الصوفي ان الحصان هنا رمز للنعمة الالهية التي

تهبط على الانسان. الا ان هذه "النعمة" سرعان ما استخدمت لاحقا في الغزو والقتال.

نتبين بعد مدة ان محمود باشا الحاكم القوي باسم السلطان العثماني افتقد حصانه الهارب واراد استعادته فطلب اعادته اليه ووسط "بيكاوات" الكرد في ذلك فقيل له ان تقاليد اهل اغري تمنع اعادة حصان في مثل وضعه. جرد الباشا حملة عسكرية لكنه وجد ان اهل قرى منطقة اغري اختفوا كما اختفى احمد والحصان وكأن الارض انشقت وابتلعتهم ولم يجد غير الصوفي الذي رفض النزوح فاخذه ورمى به في السجن. توسط موسى بيك لحل المشكلة وجاء باحمد الى قصر الباشا بعد تعهد بالامان لكنه سجنهما عندما رفض احمد تسليم الحصان.

وانتشرت قصة احمد والحصان والصوفي وموسى بيك والفت الحكايات والاغاني حول ذلك. وعلى طريقة الاسطورة اليونانية "اورفه" الذي كان يعزف فيحرك الجماد والحيوان والطير تناول احمد الناي واخذ يعزف. كول باهار ابنة الباشا التي مالت الى الصوفي واحبت احمد سمعت العزف "هذا الصوت الجديد. كان مختلفا كليا بالرغم من انه يروي قصة غضب اغري ايضا بصوت يستنهض الجبل والحجر ويذيبهما كليا." تتعلق كول باهار باحمد وتستغل حب رئيس السجانين "ميمو" المكتوم في نفسه لها كي يسمح لها بان تراه. قرر الباشا اعدام الثلاثة. عرضت كول باهار على ميمو كل ما يريده كي يساعدها فلم يطلب منها سوى خصلة من شعرها احتفظ بها قرب قلبه ثم افرج عن الثلاثة في الليل ولما حل الصباح اعترف بعمله وقاوم جند الباشا بشراسة قبل ان يلقي بنفسه من أعلى القلعة فيموت.

تلافيا للفضيحة تظاهر الباشا بقبول تزويج ابنته بأحمد شرط ان يتسلق جبل اغري وهو يعلم انه ما من انسان استطاع ذلك لان الجبل كان يتمسك به فلا يعود بل تنتهي حياته. وبسبب غضب الجبل وشعور الناس بالظلم تجمع ألوف الناس من كل القرى المحيطة وهم في حال غضب وأنظارهم مسمرة على قمة الجبل انتظارا للنار التي قال احمد انها ستكون اشارته الى انه وصل الى القمة. قال مستشار الباشا له ان احمد سينتصر لانه يحب وان عليه ان يرضي الناس بالتظاهر بانه تراجع عن شرطه خشية ان يهاجم الجمهور القصر ففعل لكن احمد كان قد نجح في الوصول الى القمة. فرح الناس وعقد قران العروسين عند شيخ جليل لكن أحمد لم يقرب كول باهار.

توجه العروسان الى كهف الجبل ليمضيا أياما لكن أحمد الحزين لم يقربها. سألته عن السبب فسألها بدوره عما أعطت رئيس الحراس ليفرج عنه فقالت انه من أجل حياة أحمد عرضت عليه كل ما يطلبه لكنه رفض كل شيء. سألها "كل شيء.." وأنهى أحمد حياته في المكان واختفى في بحيرة كوب فبكته كول باهار "ومنذ ذلك اليوم حتى يومنا هذا كل من يمر بتلك البحيرة يرى كول باهار جالسة على ضفتها بشعرها الأسود الطويل المنسدل على ظهرها وهي تحدق بالمياه الزرقاء."

ينهي يشار كمال الرواية بالطريقة التي بدأها تقريبا فكأن النهايات والبدايات تتوحد "عندما

ينتفض الكون من سباته ويزهر فصل الربيع كل عام ياتي رعاة الجبل من كل الجهات يخلعون عباءاتهم... ويلقون بها فوق التراب ويجلسون فوقها... فوق تراب المحبة الذي عمره الف عام وعندما تبدأ خيوط النور بالتسلل الى جنح الظلام يخرجون ناياتهم... ويعكفون على ترديد قصة حب وغضب جبل اغري. وما ان تشرف الشمس على المغيب حتى ينطلق الطائر الابيض الصغير محلقا."



فنان من كردستان العراق

"محمد فتاح"

مرجعيات واختزال حد الصفر

علي احمد وهاب-بغداد

تشتغل حساسية الفنان محمد فتاح بموازاة موقفة العقلاني في النص الفني فالحواس لها عملها الصريح، كحاسة الشم والبصر واللمس لتمثل الحركة البصرية بكثافتها وبما تخفيه من باثات، انها استجابة لعلاقة الرائي بالمرئيات حيث الفجوة، كما في الجاذبية النيوتينية تمتلك سرها، هذا الفضاء المزدحم بكل عناصره التي صارت بناء، اشكالا وتدفقا لونيا لا يكتم عاطفة حادة وصاخبة.

وكمعظم الرسامين في كردستان العراق لم تغب مرجعيات الطبيعة في تكوين تجربته.. فالطبيعة لا تشكل باعثا على المحاكاة بل على الارتواء والامتداد وفي الجانب الاخر فالفنان لايفرط في مصادره بل انه مثل الذي يكتشف الهندسة في الاشكال الحيوية يبني وينظم ويرتب وحداته متجانسة بين التدفق والعقلانية كأن محمد فتاح يبرهن ±بداهة- ان الفن موازنة لكنها ليست على الحياة فالقلب له خطابه اي ثمة معنى مالايمكن تحديده داخل اقواس



فالفنان يعرف نفسه بنفسه فهو يمتد، والمعنى في هذا السياق يعرف ذلته عبر عمله داخل النص انها التقنية وقد صارت تفكر. هذا التداخل يمنح التضاد حضور المخفي او المحرك فالعلاقة تصبح

نظاما ينتج علاماته: اشكاله الهندسية وقد صارت تدون محركاتها الداخلية.

الطبيعة دلالة الامتداد

لكن الطبيعة تبقى تحمل مفهوم التوليد، التدفق. وفتاح الذي ولد في غابات كردستان وينابيع جباله يكاد لايعرف لغة مثل الالوان: الهمس والصخب معا لكنه لايقلدها ولايستنسخها، انه يحاذيها بعد ان تشبع بها، فالبعد الهندسي ±هكذا تبرهن نصوصه- سينسجم مع تأملاته وخبرته، فالاشكال لاتولدها الخبرة بل تعيد ترتيبها وحقلها كأن الفنان لايغادر المقدس السابق او الكامن خارج الوعي، فالطبيعة وان صارت فنا او نصا منفصلا عن مرجعياته، لا تختفي الا عبر حضورها الرمزي، البصيري الزاخر بعلاماته، فالطبيعة تصير المكان، الرمز الذي هو وعي الفنان لهما او للجاذبية عبر علاقات الاشكال والفضاءات فيصبح الجمال اعلانا لايعلن عن شيء، اي على عكس حداثات اوربا لايستهلك نفسه، انه ينتج هويته كارتواء او كامتلاء، فالطبيعة لاتمتد بداهة بالمعنى الارسطي بل تشفر داخل نظام العمل لان النص يصبح تعويذة ختما او توقيعا لهوية قيد الابصار، ومحمد فتاح يناور داخل تجاربه بين الطبيعة ووعيه.. حتى يكاد يكون الصوت عاملا موحدا للعناصر- ينتقل بما هو ابعد من تصادم الذرات اي بالموجات التي تشكل علاقات العناصر: اصوات مستمرة بفعل رهافة التقاطها وتكونها عند الفنان فهي لا تريد ان تقول معنى محددا بل تقفز فوقه، فالنصوص تتكون بما تمتلكه من مديات باثة لشفراتها مع الفنان، انها جاذبية حرة طليقة وتبقى تعلن عن مقدسها المخفي، في جانب اخر لاتغادر مداها داخل نظام الحركة.. بل تتصل بالوعي كصانع لها. انه اللابصري الذي صار مرئيا يلحظ عبر اختلافاته: تباينات الالوان وتقاطع الخطوط واختلاف الحجوم، هذا الترتيب يعيد صياغة الوعي وقد وجد سكنه، فالفنان يحور ±ويمسح- ليدون طبيعته وقد شذبت من معناها الخاص بها لتصبح داخل مكونات الفن معنى قيد التكوين، معنى قيد المعنى.

حتى اكثر الموضوعات موضوعية لاتصير الا علامة يختم بالثبات. محمد فتاح يشذب اشكاله حد انها تعرف نفسها عبر علاقاتها داخل العمل الفني. فالتجريد بعد عمليات الاختزال يرجعنا الى الصفر، انه يمتليء بما يمتلكه من مقومات البث، فالمعنى يتسلل مثل طيف خارج سكنه ومع ان الفنان لايغادر تأريخ الرسم العراقي وكل مرجعيات الحداثة الكلاسيكية ± الا انه يتمسك عبر لا وعيه بالمخفي عبر الرسم: رهافات علاقات ومناورات تقول الذي سيبقى بحاجة الى القول. ان فتاح يوميء كأن التجريد لايليق بل يسبق القصد حيث الاشارات تأخذ مغزاها عبر الحذف فليس الوجود الا هذا الذي لاتغيب عنه كلياته: الهاجس الصوفي الطهري عبر تصادمات الازمنة والتجارب، هاجس نقاء الوحدات وقد شيدت معناها غير المنغلق، فالاختزال صار علاقة تماسك وتكتيك الرسام ووعيه ودقته كلها لاتنفصل عن تمسكه بالهاجس التوليدي لمرجعياته المتراكمة، فالفنان يحرر نصوصه ولكنه يحررها بالرسم لصالح بنية لها خصائصها المكانية وهويتها في الانجاز.

فهل القصد مثل البعد الهندسي يغيب.. ام يتحدد بتحرره من ماضيه. ان فتاح الذي رقص ±يلعب- داخل فضاء المرقص.. لا يبحث عن دوافع الرقص انه يرسم كالراقص ومثل عمل الطيف الذي لاينتظر شهادة على الحضور.. يرسم الذي صار رسما طيفا يتسلل عبر التراكمات والتضادات والاصوات، فالتجريد يكون المحاورة ويصير حوارا مادة خالية الا من تدفقها وايماءاتها قبل ان يأخذ شكلا للسكون. ان اسلوب محمد فتاح ضمنا يتكون بمرجعياته ليفتح المدى معنا فضاء للامتلاء ومغامرة تأخذ سياقها في نظام الحذف والاضافات، انه يرسم طيف الرسم وقد مهد لهذا المشروع بنصوص تستدرجنا اليها كخاصية عاملة في تأريخ الرسم العراقي في فاتحة الالفية الثالثة.

المثقفون الكرد ينظمون مهرجانا علنيا في تركيا





حتى وقت قريب لم يكن الكثير من كرد تركيا، وكرد سائر البلدان، يتصورون أنه ستسنح لهم الفرصة في وقت كهذا للتعبير بحرية عن وجودهم القومي في دولة لم تنكر عليهم هويتهم القومية المتميزة فحسب، بل منعتهم حتى من التحدث بلغتهم الام تحت طائلة عقوبات قانونية واجراءات قاسية. الفرصة تحققت بالمهرجان الثقافي الذي عقد في بداية شهر نوفمبر في مدينة ديار بكر، عاصمة الإقليم الكردي التركي. وتنظيم المهرجان برعاية جهة حكومية فسره عدد من المراقبين السياسيين على أنه مؤشر على نية لدى حكومة رجب طيب اردوغان لاجراء الاصلاحات السياسية المطلوبة التي تجسد المعايير الاوروبية لحقوق الانسان بغية تعزيز فرص انضمامها الى الاتحاد الاوروبي.

حضر المهرجان الذي اشتمل على مؤتمر ثقافي وفعاليات فنية جمع غفير من سكان المدينة وضيوفهم من كرد دول الجوار وابناء الجاليات الكردية المنتشرة في بلدان العالم. وافتتح المؤتمر بكلمة القاها فريدون جليك رئيس بلدية ديار بكر رحب في بدايتها بالحضور الكردي القادم من اجزاء كردستان الاخرى، معتبرا انعقاد المؤتمر بانه يأتي في خضم تطورات بالغة الاهمية تشهدها المنطقة والعالم. وقال جليك ان .لا احد منا كان يتصور قبل عشر سنوات ان نجلس هنا كما نحن عليه اليوم لنناقش قضايانا القومية ونتبادل وجهات نظرنا حول تطورات منطقتنا ونعطي زخما ادبيا وثقافيا للحركة التي بدأت تعمل من اجل ايجاد فهم افضل

لمطالب الشعب الكردي وتبرئة اللغة والثقافة الكردية من تهمة السعي للانفصال. فنحن نكرس اجتماعنا هذا من اجل تقريب الثقافات المشتركة لشعوب هذه المنطقة.. واضاف ان الكرد الذين يكتب بعضهم بلغات غيرهم من شعوب بلدانهم يشكلون عاملا مساعدا لتقريب الثقافات المشتركة والعيش بسلام بين شعوب هذه البلدان، منتقدا محاولات طمس الهوية القومية وسياسات الصهر العنصري والافكار الشوفينية والاقطاعية، مؤكدا على ضرورة توظيف اللغة والثقافة والادب لهذه الشعوب من اجل العيش المشترك في ظل السلام والاستقرار.

ثم القى شفيق بياز رئيس المعهد الكردي في اسطنبول كلمة في المؤتمر شدد فيها على دور المثقف الكردي في تقريب الشعوب عبر احترام الثقافات المختلفة وعدم استعلاء ثقافة على اخرى، مشيرا إلى ان الشعب الكردي خاض نضالا عسيرا من اجل تحقيق حقوقه الديمقراطية والقومية، وحان الوقت لكي يقوم المثقف والاديب الكردي بدوره في تغيير مجتمعه عن طريق التربية والقصة والشعر والفنون، فكلما تطورت الثقافة اصبح الشعب الاخر اكثر فهما وانفتاحا على الرأي الاخر. وصف ممد اوزون الكاتب والصحافي الكردي البارز في تركيا والمقيم حاليا في السويد، المؤتمر بانه اهم حدث في تاريخ الشعب الكردي في تركيا، معتبرا ان الحدث سيكون له تأثيره الايجابي على مستقبل الكرد. واضاف اوزون ان وجود هذا العدد الكبير من المفكرين والمثقفين الكرد من اجزاء كردستان الاربعة ومن الدول الاوروبية في المؤتمر له اهميته البالغة ودلالاته الواضحة.

وقال الدكتور عز الدين مصطفى رسول رئيس اتحاد الادباء الكرد في السليمانية (كردستان العراق) ان .مثل هذا اللقاء في ديار بكر كان حلما اخذه الاسبقون الى القبر وها هو يتحقق ونحن قادمون من مدن كردستان العراق وايران وسورية نحمل الحلم ونعمل على تثبيت خطوة لقيام اللغة الادبية الكردية الموحدة وهي سمة العصر ولا ينفي ذلك وجود لهجات في اللغة الكردية مثل سائر لغات العالم..

من جهته اشار فريدون جليك الى اهمية التقريب بين الادب والثقافتين الكردية والتركية وهو الموضوع الذي احتل مساحة كبيرة من كلمته الافتتاحية، مؤكدا عدم الاكتفاء بتقريب الثقافة الكردية مع ثقافة الاتراك فحسب، بل مع العرب والفرس وبقية القوميات التي تعيش في منطقة الشرق الاوسط، مضيفا ان تركيا التي تتطلع الى عضوية الاتحاد الاوروبي عليها ان تغير قوانينها وترفع الحظر عن استخدام اللغة الكردية وتعمل على تطوير الثقافة والادب الكرديين، فتركيا لم تعترف لحد اليوم صراحة بخصوصية اللغة والثقافة الكردية، رغم انها تسير الان فعلا بهذا الاتجاه. واعرب جليك عن امله في ان يسهم المؤتمر في تقريب المسافات بين شعوب الشرق الاوسط وان تعقد مؤتمرات مماثلة في مدن مهاباد (ايران) واربيل والسليمانية (العراق).

وقيم بهرام ولد بكي مدير الثقافة الكردية في طهران المؤتمر بانه حدث كبير يجتمع في ظله مثقفون وادباء من اجزاء كردستان الاربعة .لبحث شؤونهم الثقافية وكيفية بناء جسور التفاهم مع

شعوب المنطقة، مشيدا بدور الحركة الثقافية التي يقوم بها مثقفو الداخل بهذا الاتجاه، واصفا اياهم بانهم يشكلون تيارا عصريا ومتمدنا يعمل من اجل التفاعل مع دنيا العولمة والامتزاج بحضارات الشعوب الاخرى. ودعا مسؤولي الدولة التركية الى اعادة النظر في مواقفهم من القضية الكردية في هذا البلد وحلها بالطرق الديمقراطية.

السيدة نذيرة احمد عضو اتحاد ادباء دهوك (كردستان العراق) التي اعربت عن سعادتها بحضور هذا الحشد الكبير من مثقفي الاجزاء الاربعة من كردستان الذين جاءوا للتعارف والتباحث حول همومهم، معتبرة انعقاد المؤتمر نصراً كبيراً لارادة الشعب الكردي ونضاله من اجل الديمقراطية. وقالت انها تزور كردستان تركيا لاول مرة في حياتها وانها كامرأة كردية كانت تحلم باجتماع مثقفي كردستان تحت خيمة واحدة مثلما نرى اليوم، شاكرة بلدية المدينة على استضافة هذا الحشد وتحقيق حلمها.

اما فرهاد شاكلي الباحث والكاتب الكردي الذي الف عشرات الكتب حول التاريخ الكردي منها عدد من الدراسات باللغة الانجليزية، فقد قدم محاضرة حول الادب الكلاسيكي الكردي، معرفا في البداية بجزء من هذا الادب مستشهدا باحد ابرز الشعراء الكرد في القرون الماضية وهو الشاعر ملا جزيري (١٥٧٠ م) واختار له بعض قصائده، مشيرا الى انه خلص من خلال ابحاثه عن الادب الكلاسيكي الى ان الشعراء الكرد استخدموا في قصائدهم اوزاناً عروضية تختلف كثيرا في مضامينها عما استخدمها الشعراء العرب، مضيفا انه وجد اهتماما بالغا من الشعراء الكرد بالمضامين الصوفية في قصائدهم.

وقال شاكلي انه اعتمد نظرية البنيوية في دراساته التحليلية لقصائد الغزل التي نظمها الملا الجزيري، مستخلصا في النهاية الى ان هذه القصائد تشكل وحدة واحدة في قصائد الجزيري، مضيفا ان هذا الشاعر الكبير اختار ادواته الفنية بكل دقة وعناية.

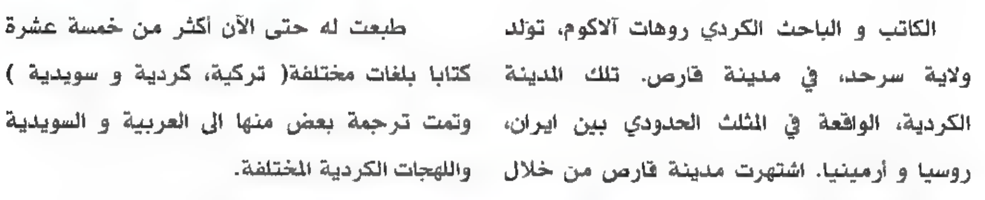
اما عن المؤتمر فقد دعا الى تعميم هذه الظاهرة الحضارية على الاجزاء الاخرى من كردستان وجعلها مشروعا شاملا يعتمد على اسس علمية معاصرة لبعث الثقافة والتراث الكرديين.

وحاولت الشرطة التركية عدة مرات الدخول الى قاعة المؤتمر الا ان المنظمين رفضوا ذلك بقوة وطلبوا اذنا من محافظ ديار بكر ومن القضاء. وافادت مصادر المؤتمر بان المحافظ اتخذ موقفا حازما معارضا لتدخل الشرطة التي ظلت عناصرها مرابطة خارج القاعة.

روهات آلاكوم

(الباحث الذي لا يضنيه البحث)

حوار: دلشا يوسف



الكاتب و الباحث الكردي روهات آلاكوم، تولد ولاية سرحد، في مدينة قارص. تلك المدينة الكردية، الواقعة في المثلث الحدودي بين ايران، روسيا و أرمينيا. اشتهرت مدينة قارص من خلال رواية (الثلج). أكمل دراسته الثانوية في قارص، ثم انتقل الى انقرة (١٩٧٨) حيث أكمل دراسته الجامعية. هجر بعد ذلك الى اوروبا. قضى عاما في المانيا. بعد ذلك سكن السويد ويمضي على بقائه في ستكهولم العاصمة اكثر من عشرين سنة.

عرف الكاتب روهات آلاكوم ككاتب و باحث تاريخي كردي. عمل دائما من أجل البحث في كل ما هو مخفي و مطوي من تاريخ الشخصيات الكردية و بعض المراحل التاريخية. كشف النقاب عن نصوص ادبية و مراحل تاريخية لم يتم تدوينها. بهدف المساهمة بالمزيد في الإرتقاء بالتاريخ و الأدب الكردي.



آمنة خان زوجة الجنرال شريف باشا

طبعت له حتى الآن أكثر من خمسة عشرة كتابا بلغات مختلفة(تركية، كردية و سويدية) وتمت ترجمة بعض منها الى العربية و السويدية واللهجات الكردية المختلفة.

يعتبر كتابه انتفاضة آغري و كتاب الآخر عن شخصية (شريف باشا خندان) من اشهر نتاجاته.

نشر له كتاب قيم حول العلاقات الكردية السويدية خلال (١٠٠٠) عام و ذلك في عام (٢٠٠٠) وباللغة السوسدية. لاقى هذا الكتاب الذي يسلط الضوء على العلاقات بين الشعبين رواجا كبيرا لدى المثقفين السويدين.

نشر له بحث طويل في الفترة الأخيرة في موقع(نت كرد) بعنوان (أمازونية كردية) تبحث في شخصية و جذور الفنانة الكردية الأصل و التي تغني باللغة التركية (هوليا آفشار).

له بحوث في تاريخ الحياة الاجتماعية، حيث بحث في تاريخ السجون، النقود النساء، المطاعم الكردية و تاريخ المدن الكردية القديمة في كردستان.

له ميزة أخرى أيضا، وهي اهتمامه بالبحث في التاريخ الشفهي، حيث يلتقي مع شخصيات كردية معروفة، يخترق ذاكرة الكهول و ذوي التجارب، و يستمع اليهم و يدون ما يذكرونه من قصص و روايات من التاريخ الكردي.

أثناء تواجده في ستكهولم لفت نظره التوافد الكبير للشخصيات الكردية من جميع أقسام كردستان، كتاب ، مثقفين، سياسيين و فنانين. من الشخصيات الهامة التي تركت بصمتها على المجتمع السويدي شخصية الدكتور سعيد الذي يعود اصله الى كرد ايران(١٨٩٣). رغم انه عاش في السويد عدة شهور فقط. كذلك شخصية (شريف باشا خندان) و يعود اصله الى جنوب كردستان و مدينة السليمانية بالذات و هو ابن سعيد باشا و حفيد لحسين باشا.

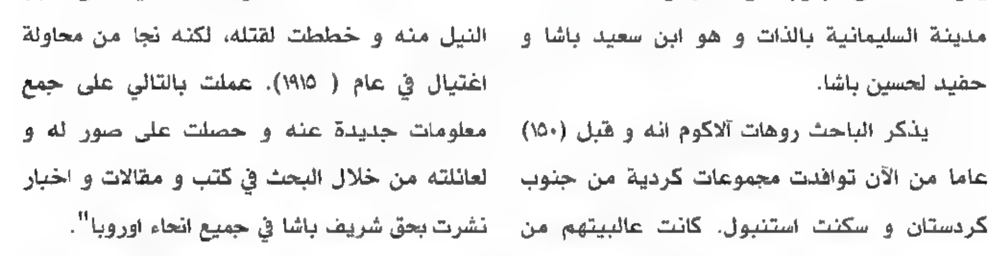

الجنرال شريف باشا

يذكر الباحث روهات آلاكوم انه و قبل (١٥٠) عاما من الآن توافدت مجموعات كردية من جنوب كردستان و سكنت استنبول. كانت غالبيتهم من اصول ارستقراطية مرموقة، تعلم ابناؤهم في الجامعات و كان لهم دور سياسي في ادارة الدولة العثمانية.

ان سبب تواجد (شريف باشا خندان) في ستكهولم يعود الى كونه ممثلا مبعوثا من قبل الدولة العثمانية بوظيفة سفير.عاش هناك حوالي عشرة أعوام.

يقول الباحث روهات آلاكوم " استفدت من البحث في الجرائد السويدية العائدة لذلك العهد و قرأت في مصادر عديدة حتى جمعت أكبر عدد من المعلومات للتعريف بشخصية شريف باشا. فطبعت في النهاية كتابا باللغة التركية حول شخصيته و من ثم بعد ذلك تم طبعها باللغة السويدية.

اردت التعمق اكثر في شخصية شريف باشا، فتابعت البحث عنه و عن مرحلة تواجده في فرنسا. حيث عاش فيها فترة و عمل كمعارض لحركة (الاتحاد و الترقي) الشوفينية. فعملت الدولة العثمانية من أجل النيل منه و خططت لقتله، لكنه نجا من محاولة اغتيال في عام (١٩١٥). عملت بالتالي على جمع معلومات جديدة عنه و حصلت على صور له و لعائلته من خلال البحث في كتب و مقالات و اخبار نشرت بحق شريف باشا في جميع انحاء اوروبا".



افضى فضول الباحث روهات آلاكوم الذي لا ينفك يكبر ككرة ثلجية متدحرجة الى معرفة المزيد عن شخصية شريف باشا الاجتماعية و افراد عائلته

ومصير ابنائه و زوجتيه. فقام بعقد علاقات صداقة مع ابنائه في استنبول و باريس. فتعرف على (ملك خانم) ابنة شريف باشا من زوجته (أمينة خانم) و هي ابنة (محمد علي باشا) والي مصر في العهد العثماني. في الوقت الذي كان يلعب فيه شريف باشا دور الممثل الكردي في مباحثات (سيفر) في عام (١٩١٩) كانت زوجته (أمينة خانم) تلعب دورا كبيرا في جمعية النساء التقدميات الكرديات و التي تم تأسيسها في استنبول في تلك الفترة. كانت تتقن أمينة خانم التحدث بلغات عديدة. حصل الباحث على صورة لها في ستكهولم، فيما بعد حصل على نصوص اخرى تبرز نشاطاتها و فعالياتها النسوية في الجرائد السويدية.

كانت لشريف باشا من زوجته الثانية الفرنسية الأصل ابنتان، الأولى(شريفة خانم) و الثانية(سزا خانم).

يهتم الباحث بتاريخ الشخصيات بقدر تاريخ المنظمات، الانتفاضات و الحروب، ايمانا منه بانهم يشكلون المفتاح لمعرفة تاريخ الحركات و الأحداث التاريخية. بالأخص فإن للشخصيات البيروقراطية لديه اهمية خاصة.

تعد شخصية (أمينة خانم) بالنسبة للباحث مهمة بقدر حياة زوجها شريف باشا. حيث نشر بحثا خاصا بشخصيتها في استنبول باللغة التركية وله مقالات عنها باللغة الإنكليزية.

يرى الباحث روهات آلاكوم ان للتخلف الاجتماعي، السياسي، الاقتصادي و الثقافي تأثيره في تراجع تطور المجتمع الكردي و في مقدمته النساء الكرديات. لكن بعض النساء اللواتي ساعدتهن بيئتهن ومحيطهن الاجتماعي على الظهور و التأثير في مراحل تاريخية مثل (عادلة خانم) و (حبسة خان نقيب). كان لموقعهن الاجتماعي الدور الكبير في الرفع من شأنهن.


الجنرال شريف باشا مع الملك السويدي

مع ظهور الحركات السياسية اليسارية في كردستان في سنوات ١٩٦٠-١٩٧٠، انخرطت نساء كثيرات في صفوفها و برزت نتيجة ذلك نسوة طليعيات في المجالات السياسية ، الثقافية، الفنية و الأدبية. حيث قام الباحث آلاكوم بالبحث في هذا المجال أيضا و طبع كتابا تحت عنوان (النساء الكرديات الجدد) و ذلك قبل خمس عشرة سنة من الان في ستكهولم و يعيد الباحث سبب اختياره لهذا البحث الى وجود نساء كردستانيات لعبن دورا فعالا في انشاء المجتمع الكردي. يقول الباحث بهذا الشأن " أردت بذلك ابراز دور النساء

و قوتهن في التاريخ الجديد. و يعتبر بحثي هذا مساهمة في طريق تغيير المفاهيم القديمة في التعامل مع قضية تحرر المرأة. فالنساء تشكلن نصف المجتمع وهذا يعتبر رقما كبيرا، من الضروري البحث فيه و تفعيله".

أثناء بحث الباحث في تاريخ المرأة الكردية ، لاحظ مكانتها البارزة في الفولكلور الشعبي الكردي المليء بالموتيفات الإيروتيكية الأنوثية فقام بالبحث في هذا الموضوع الشيق أيضا و طبع كتابا حول ذلك في عام (١٩٩٤) من دار (نودم) للنشر في ستكهولم.

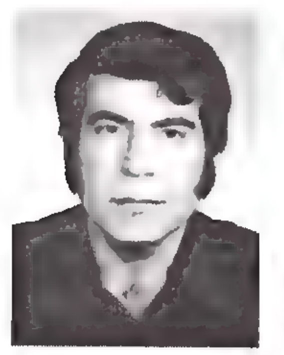
للباحث كتابين تم طبعهما واحدة تتضمن بحثا في الكتاب الكرد الذين يبدعون باللغة التركية (الكرد في الأدب التركي المعاصر). و الأخرى(الكرد في نتاجات يشار كمال).

هناك كتاب آخر طبع له بعنوان(الكرد في الأناضول) يبحث في تاريخ آلاف الكرد النين يسكنون المناطق القريبة من أنقرة ، اصلهم و جذورهم التاريخية. اسباب هجرتهم و عددهم. تم طبع هذا الكتاب في تركيا و السويد ايضا. لم يتوقف الباحث عند تاريخهم فقط و انما ثقافتهم، حياتهم الإجتماعية، عاداتهم و تقاليدهم و علاقاتهم مع الجوار. يذكر الباحث ان تلك القرى تم انشاؤها قبل (٤٠٠) عام. تعتبر الهجرة و الترحال ميزة لدى هؤلاء الكرد. يتحدث غالبيتهم اللغة الكردية، فقط هناك عشيرة كبيرة (شيخ بزني) يتحدثون بلهجة مختلفة خاصة بهم. و منهم من يتحدثون باللهجة الكردية الزازاكية. هناك مجلة خاصة تصدر بإسم كرد الأناضول في ستكهولم باللغتين التركية و الكردية بعنوان(بيرنبون)، صدر منها حتى الآن حوالي (٣٠) عددا.

يبحث الباحث روهات آكوم في الفترة الأخيرة في الكرد الساكنين في السويد. حيث يقول الباحث بهذا الصدد:" لم يكن هناك مفهوم (كرد السويد) قبل خمسة عشرة عاما من الآن. لكن و مع زيادة عدد الكرد كان من الضروري البحث في هذا الأمر. تتجاوز أعداد الكرد في السويد (٥٠) ألف نسمة. احتفل الكرد في السويد هذا العام بالذكرى الأربعين لتواجدهم في السويد و ذلك مع تحول وجود الكرد في هذا البلد الى ظاهرة. للكرد دورهم النشط و الفعال في المجتمع السويدي من النواحي الثقافية. تنشر لهم مئات المجلات و الصحف و تم طبع حوالي الف كتاب حتى الآن حول القضية الكردية و الأدب الكردي. حيث ان لمواقف الدولة السويدية الدور البارز في هذا التطور. فهي لا تفرق بين الكردي و المواطن الأصلي. لقد صرفت الحكومة السويدية ملايين الكرونات خلال السنوات الأربعين الماضية من اجل تطوير الكرد في السويد. للكرد جمعياتهم و تنظيماتهم و فدراسيوناتهم و يتم التعليم باللغة الكردية في المدارس الرسمية. ان الامكانات التي منحتها الدولة السويدية للكرد لم تمنحها اية دولة اوربية اخرى و هذا امر لافت للنظر".

يعبر الباحث روهات آلاكوم في نهاية حديثه عن سروره الكبير لملاحظته التطورات الجارية في جنوب كردستان أثناء زيارته الأخيرة لها اثناء مشاركته في مهرجان كلاويز الثقافي. حيث يعمل الكرد الساكنون في السويد على استثمار اموالهم في كردستان و ذلك مع الإنفراج السياسي الحاصل في العراق بعد سقوط النظام الدكتاتوري. من أجل المساهمة في المزيد من التنمية الاقتصادية في المناطق الكردية.

الطائر النشوان
بين فائق بيكس
واسماعيل روزبياني



فاروق مصطفى-كركوك

تنساب قصة اسماعيل روزبياني الموسومة بـ "الشعر" في ايقاع مموسق هادىء عذب يتقاسم بطولتها الشاعر الكوردي المعروف "فائق بيكس" ويمثله في النص كتابه الشعري الذي يستلقي على رف من رفوف غرفة راوي الحكاية، والشخصية الثانية: السارد الذي يقوم بعملية القص الحكائي، اما الشخصية الثالث فهي الكائن المجنح، الطائر الذي هو بمثابة توصيل بين الاثنين، اعني السارد والشاعر، ينفتح افق النص الحكائي على حديقة تتسامق فيها اشجار، فهي محط للعصافير التي تبحث بين اوراقها واغصانها مكانا للدفء والاسترواح، وهاهو الطائر الصغير ينقر زجاج نافذة الراوي وعندما تنفتح النافذة له يحط على ديوان "بيكس" واختيار الطائر الكتاب الشعري مكانا لاستلقائه يجسد لنا العلاقة الجدلية بين الفن والنقاء، بين الابداع والجمال، بين الشعر الذي يستلهم الطبيعة في صورها المختلفة وانحياز الفن الى التعبير عن كل ماهو جميل وبهي وصادق، وعندما يختار الطائر الكتاب الشعري فهو يختار عشه الحقيقي وكأنه يعود الى رحم الولادة لتخلق بأثير الكلمات ويتقمص روح الشاعر، فلهذا عندما يتكسر الصباح من جديد على نافذة الغرفة وتنفتح، يغادر الطائر فضاء الغرفة ويحط على شجرة، واذا الشجرة تتنفس وتنبض ويتشرنق قبلها اقلاما ودفاتر تكتب القصائد للأطفال الفقراء.

ان الناظر في هذه الحكاية البسيطة في ردائها الخارجي ومفرداتها القليلة سرعان مايترك سطحها لأن ايديا عدة تسحبه الى عمق الخطاب القصصي فهو يغوص ويتعمق واذا بعوالم جديدة تنبجس من هذه الاعماق واذا بصور جديدة تتشجر امامه ويعيش عالم فشعريرة الانتشاء، كما انتشى الطائر من قبل، وكان القاص يدعونا الى عملية تطهير بواسطة الابداع وقد اصطفى "بيكس" لانه يمثل قمة من قمم الشعر الكوردي، واصطفى الطائر لانه عنصر ديناميكي من عناصر الطبيعة وجعل فضاءه

الجغرافي غرفة ونافذة واشجارا، ولكن كلها يجسد لنا رموزا ذات دلالات شتى تكشف الواقع المكاني وتفتح كوى مضاءة في جدار المخيلة.

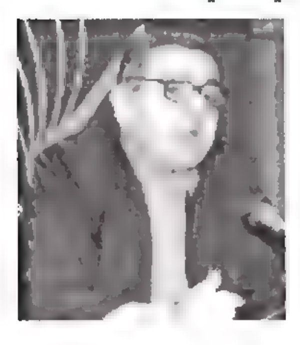
اسماعيل روزبياني في قصته التي نحن بصددها شاعر يمد يديه الى شاعر آخر، وهذا التوحد يستولد شاعرا ثالثا وهو الطائر الذي نهض من رماد الشعر محترقا ومخلوقا من جديد وبتقمصه حالته الجديدة يملؤنا بخمرة الابداع ووحدة المتصوفة ويترع زوادتنا بأرغفة التوق لمعانقة مسرات الحياة وابهتها التارفة.

تعد هذه القصة اضافة جميلة الى تراث كاتبنا الابداعي، فهو اتحفنا دائما بعشرات القصص القصيرة جدا والتي جاءت على شكل ومضات تومض ولكن بريقها لايغادر الذاكرة بسهولة، واستوحاها من مطالعاته ومثاقفته الناس الطيبين المحيطين به، امتاح من مداد الحياة ومكابدات آلامه، فلهذا جاء في قصصه متوحدا بشخصياته نجد انفسنا فيها واحلامنا تعدو فوق تضاريسها وتدب فوق براريها، وانا متيقن ان لاسماعيل روزبياني المزيد من هذه القصص التي تنتظر نقلها الى اللغة العربية لتعريف القراء العرب بأجوائها وعوالمها الثرية، وكم اتمنى ان يتصدى لهذا العمل صحبه الاوفياء حتى يترسخ تراثه ويتجذر في الذائقة الادبية، ان كل قصة من قصصه اثرت خطابه الحكائي واغنت رؤانا لانه بتواضعه الجم واخيلته الفانتازية ابدع لنا كل هذه العوالم الساحرة والتي اطلقت على صابغها في مقالة سابقة "الحكاء والساحر" وهي في آخر المطاف عوالمنا وكأنه اراد ان يقول هاكم قلبي المعرى والملقى على بياض الورق واشواقي التي لاتكف عن التفاعل والتواصل والتوهج وهي حياتي باحلامها وآلامها.

شهادة

سؤال الكرد

حازم صاغية- خاص لسردم العربي



سمعت، للمرة الأولى، بالكرد عام ١٩٦٣. يومذاك كنت في الثانية عشرة، متحمساً لحزب البعث الذي استولى على السلطة في العراق وسورية تباعاً، واعداً العرب بمستقبل هو الى الفردوس الأرضي أقرب.

وفجأةً تناهى إليّ، وكان جوّ بيتنا متعاطفاً مع تلامذة ميشيل عفلق، أن البعث في دمشق قرر أن يجند رفاقه في بغداد ضد "العصاة الانفصاليين الكرد". وبالفعل توجهت الى بغداد فرقة أو أكثر من الجيش السوري، وسط تهليل انتصاري أحاط بجنود "القومية العربية" وبقائدهم العقيد فهد الشاعر.

ولا أزال أذكر الصورة التي نشرتها الصحف يومذاك: جنود بائسون قليلو التغذية يحيطون

برجل بدين يشده بطنه ومعدته الى الأرض، وجهه كالح يتوسطه شاربان صغيران شبيهان بشاربي هتلر، وعلى رأسه خوذة كأنه سرقها من صاحب رأس أكبر. لم يذكرني هؤلاء على الإطلاق بـ"الفرسان العرب" الذين كانت تتغنى بهم القصائد البعثية وهم "يجوبون الصحراء". أما فهد الشاعر تحديداً فلم اتخيله يصعد جبالاً شاهقة ومنيعة يتحصن فيها "العصاة الانفصاليون".

لم أعلم يومها ما إذا كان هؤلاء قد توجهوا فعلاً الى شمال العراق أم لم يتوجهوا. لكنني تلقيت في الفترة نفسها هديةً هي ديوان شعر أكمل لي معرفتي بـ"المؤامرة الكردية" على العرب والعروبة. أما صاحب الديوان فكان صابر فلحوط، النقيب الحالي للصحافيين السوريين، الذي ملأ أكثر من نصفه بهجاء الكرد والدعوة الى تأديبهم على أيدي فهد الشاعر وجنوده.

هذه هي الصورة الأولى التي انطبعت في وعيي الطفل عن شعب كردستان مشوبة بشعر دموي رديء. وهي صورة لم تتغير الا بعد سنوات، حين سافرت الى أوروبا عام ١٩٧٠. ففي الغرب، وفي دوائر يسارية وتقدمية، تعرفت الى المشكلة الكردية بوصفها أختاً في الألم للمشكلة الفلسطينية. وقد قرأت عن شعبها وعن مهاباد وجمهوريتها والملا مصطفى. لكن شيئاً خاصاً ظل يحف بقضية الكرد ويميزها، في نظري على الأقل، عن سواها. ذاك أننا نحن العرب، الذين يفترض أننا شركاء الكرد في المظلومية، من يسهم في ظلم الكرد واضطهادهم.

وقد أسست هذه الحقيقة انزعاجاً من صنف أخلاقي جاءت التطورات اللاحقة تزيده وتفاقمه.

ومرت في هذا النهر، مذاك، مياه كثيرة الى أن كان صدام حسين الذي جعل الدم مرجعه في سوس العرقيين عموماً، والكرد منهم خصوصاً.

وفي ١٩٧٥، تخلى الغرب عن الكرد ولم يبق لهم الا الجبال صديقاً، بحسب قول غدا شائعاً. وبعد حين شرع اليسار نفسه يتخلى عن الكرد، فينضوي بعضه في "جبهات وطنية وتقدمية" تجمعه بالبعثيين، وينصاع بعضه الى ما تمليه المصالح السوفياتية المتنامية

مع الأنظمة القومية العربية.

ولوهلة بدا أن الكرد يحتكرون المظلومية في منطقة بلا قلب، فيما كانت الأكثرية تمعن في سلوك يفتقر الى الأخلاق مع أقلياتها. لكن ما نعرفه، وما نذكره، يتركنا اليوم أمام سؤال ملح: إذا كانت الأكثريات قد امتنعت، طائعةً، عن تقديم نموذج معقول، فهل تتولى الأقلية الكردية -وهي الآن في حالة ظفر - تقديم مثل هذا النموذج للأكثريات؟ هل يتصرف الكرد بوصفهم، هم، أم الطفل؟

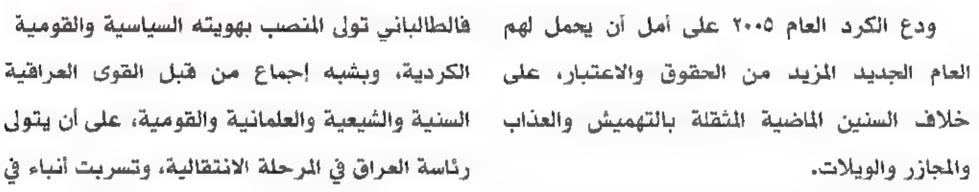
حازم صاغية

فكر ومثقف لبناني



سنة ٢٠٠٥ الكردية في العراق

فاروق حجي مصطفى*



ودع الكرد العام ٢٠٠٥ على أمل أن يحمل لهم العام الجديد المزيد من الحقوق والاعتبار، على خلاف السنين الماضية المثقلة بالتهميش والعذاب والمجازر والويلات.

ويجمع الكرد كلهم على أن السنة التي ودعوها ٢٠٠٥، كانت مليئة بالنجاحات والانتصارات، وإن كانت سيئة بالنسبة إلى الشعوب التي يعيش معها الكرد، مثل العرب والفرس والأتراك .

ربما نستطيع القول إن الكرد للمرة الأولى في حياتهم السياسية في العراق استطاعوا أن يتولوا منصب رئاسة أهم دولة عربية وهي العراق، إضافة إلى أنهم للمرة الأولى أيضاً خلال تاريخهم السياسي أصبح لهم رئيس، طبعاً بعد قاضي محمد الذي كان رئيسا لكردستان إيران (رئيس جمهورية المهاباد الكردية التي انهارت نتيجة تناقضات السياسة الدولية في الشرق الأوسط) في العام ١٩٤٧، هذا عدا عن إنجازات أخرى مهمة بالنسبة إليهم.

ويستطيع المراقب الوقوف عند أهم المحطات التي انعكست ايجابية بالنسبة للكرد في العراق.

١- تولي رئيس الاتحاد الوطني الكردستاني جلال الطالباني منصب الرئاسة في العراق، فالطالباني تولى المنصب بهويته السياسية والقومية الكردية، وبشبه إجماع من قبل القوى العراقية السنية والشيعية والعلمانية والقومية، على أن يتولى رئاسة العراق في المرحلة الانتقالية، وتسربت أنباء في العام الذي ودعناه ان هناك إجماعاً على أن يتولى الرئاسة أيضاً في السنوات الأربع المقبلة .وهذا إنجاز طالما حلم به الكرد من خلال نضالاتهم السياسية والحياتية والعسكرية.

٢-ترشح مسعود البارزاني رئيساً لكردستان العراق، وكان هذا القرار، بالإضافة إلى الاتفاق بين الحزبين الرئيسيين (الاتحاد الوطني والديمقراطي الكردستاني) أجمعت عليه غالبية القوى الكردية والتركمانية والاشورية.

٣-ترجيح كفة الميزان لصالح الكرد في مسألة كركوك، إذ استطاع الكرد خلال العام ٢٠٠٥ أن يتقدموا في مسألة الحصول على مدينة كركوك الغنية بالنفط، وذلك من خلال نقل بند ٥٨ من قانون إدارة الدولة العراقية المؤقتة إلى الدستور الدائم تحت رقم ١٢٨ من الدستور، وحصلوا على وعد من القوى السياسية العراقية بأن تحل مسألة كركوك مع حلول العام ٢٠٠٧.

٤تمكن الكرد أن يقلصوا نفوذ التيارات الإسلامية المتطرفة في كردستان، وذلك عبر سلخ هذه التيارات مثل ـأنصار الإسلام. عن قاعدتها الشعبية ومن هويتها الكردية، فيعرف الآن هذا التيار بـ أنصار السنة ، ويحمل هوية عراقية غير كردية. وقد أتقن الكرد اللعبة السياسية وأدركوا موازين القوى، فعرف أن القيادة السياسية الكردية خصوصاً من هم في الصف الأول، تملك القدرة على إدارة الأزمات، إذ اتقنوا اللعبة إلى درجة أصبحوا يعتبرون اليوم عامل التوازن والاستقرار في العراق، وليس كما كان ينظر إليهم على أنهم عامل عدم استقرار وعامل انقسام العراق.

٥إعطاء أهمية للمؤسسات الديمقراطية وتنشيط دور البرلمان الكردي واعتباره مرجعاً كردياً بدلاً من المجالس القيادية للحزبين. وتمت بلورة أهمية توحيد الادارتين (إدارة السليمانية وادارة اربيل) في الوعي السياسي الكردي والشعبي. فللمرة الأولى على المستوى الكردي العراقي أصبحت اللغة الكردية أساسية، فوجدناها مكتوبة على القوائم الانتخابية وعلى جدار المجلس الوطني العراقي، وتصبح الأولى في كردستان العراق.

أما على مستوى الاقتصاد استطاعت الحكومات الكردية جذب أنظار كثير من الشركات الأجنبية والعربية، مثل الشركات اللبنانية والتركية، فهناك شركات كثيرة تعمل في كردستان. ولا نستغرب إذا اهتم الكرد بالنفط بحفر آبار للنفط لتعود الفوائد على إقليم كردستان بحسب الدستور الدائم. وفي السليمانية (عاصمة الاتحاد الوطني) هناك مصفاتان للنفط. كما ان الكرد استطاعوا أن يقلصوا مسألة البطالة، وهم الآن يعملون جاهدين لبحث الفساد الاداري وملاحقة المفسدين.

وعلى المستوى السياسي العراقي استخدم الكرد سياسة قوة الإقناع وليس الاقتناع بالقوة، وذلك للمحافظة على علاقاتهم مع كل القوى العراقية، وهم الآن مهيئون لإيجاد التحالفات مع جميع الأطراف وليس أحدها من دون الآخر .

أما على المستوى الإقليمي فنتيجة لاهتمام الكرد بطموحات الشركات التركية وحفاظهم على علاقاتهم مع الجارة تركيا، فقد استطاعوا أن يغيّروا من نظرتها للتطورات الكردية، وبدلاً من مهاجمة الأتراك للكرد في كردستان العراق أصبح هناك عشرات المفكرين والسياسيين الأتراك يطلبون من حكومتهم تعزيز علاقاتها مع إقليم كردستان العراق.

العلاقات مع دول الجوار

من الجانب الآخر، لا يقل الاهتمام الكردي العراقي بسورية عنه بالنسبة إلى تركيا، فعلى رغم التجاذبات التي حصلت في العلاقات بين العراق وسورية، والبون الشاسع في التوجهات، مازال للحزبين الكرديين الرئيسيين مكاتبهما في دمشق، وهناك زيارات لكردستانيين ملفتة إلى سورية

وكذلك الأمر بالنسبة إلى إيران، إذ حافظ الكرد على علاقاتهم بها، وعلى رغم ما قيل ويقال عن تدخل إيران في العراق وتشجيعها الطرف الشيعي على الهيمنة، وعلى رغم تنظيم كرد إيران تظاهرات ضد الحكومة الإسلامية التي قامت باعدام عدد من الكرد الإيرانيين، فإن هذا لم يؤثر على علاقتهم بايران، بل بالعكس هناك إشادة من قبل

المسئولين الكرد بتميز علاقاتهم مع إيران . ولعل الزيارات التي تمت بين المسئولين الكرد والإيرانيين، تثبت صحة علاقاتهم على الأقل في هذه المرحلة. وكذلك على المستوى الدولي فكان للكرد علاقاتهم مع أوروبا والولايات المتحدة الاميركية ذات النكهة الخاصة. فرئيس إقليم كردستان مسعود البارزاني استقبل من قبل الرئيس الأميركي جورج بوش على انه رئيس دولة، وخاطبه بوش -بالسيد الرئيس- ، وهو في زيه الكردي المعتاد، وهو ما أزعج الأتراك، وكان الرد الاميركي ان مسعود البارزاني رئيس بحكم الدستور والقانون العراقي.

كما قام البارزاني بزيارات إلى عدد من الدول الأوروبية مثل النمسا وبريطانيا والفاتيكان وألمانيا... إلخ. إضافة إلى الدور الذي لعبه الطالباني في المؤتمرات الدولية وانعكاساتها على الوضع الكردي العراقي.

ويمكن القول إن الكرد استطاعوا أن يؤسسوا ملحقاً خاصاً بإقليم كردستان في السفارات العراقية، وهناك عدد من القنصليات الأجنبية افتتحت في اربيل عاصمة كردستان.

وقد امتص الكرد المواقف المتشنجة من قبل بعض الأقليات القومية في كردستان، مثل التركمان وتحديداً -الجبهة التركمانية الموالية لتركيا-، وأعطوا مساحة واسعة لهذه الأقليات لممارسة حقوقهم وحرياتهم وهويتهم القومية والطائفية. وقد زار عدد كبير من رؤساء العشائر العربية والتركمانية والصابئة والشبك إقليم كردستان.

وأهم ما أنجزه الكرد في العام ٢٠٠٥ هو إنجاز دستور تقدمي غير إسلامي، على رغم وجود تنظيمات إسلامية لها شأن كبير، وقد دافع الكرد عن الصبغة العلمانية للدولة العراقية، وهم الذين دافعوا خلال هذا العام بشراسة عن حقوق المرأة وحقوق الأقليات.

وللكرد إنجازات أخرى لها انعكاسات من دون شك على جميع الكرد من الناحية المعنوية، خصوصاً بعد توليهم مناصب قيادية في إدارة العراق من وزارة الخارجية، إلى التخطيط والإنماء، والنواب في رئاسة البرلمان العراقي وفي القطاع العسكري العراقي. فنائب رئيس أركان الجيش العراقي بابكر زيباري كردي، وكذلك نائب رئيس البرلمان ورئيس محكمة الرئيس السابق صدام حسين الذي قتل عشرات الآلاف من الكرد، وقام بمجازره الجماعية بحق الكرد، وعلى رأسها مجزرة حلبجة. وقد شاهد الكرد بداية محاكمة مجرمي الأسلحة الكيماوية في حلبجة ابتداء من علي المجيد (الكيماوي) وانتهاء بمحكمة العدل الدولية التي حاكمت التاجر الغربي فرانس فان برات بتهمة المشاركة في عمليات التطهير العرقي ضد الكرد.

وقد تبلور مفهوم المجتمع المدني في كردستان بشكل واضح، إذ تعمل عدد من مراكز الدراسات مع الاهتمام اللافت من قبل الكرد للإعلام، فأسسوا عدداً من الفضائيات مثل -زاغروس- و الحرية و-عشتار... إلخ.

العام ٢٠٠٥ كان حافلاً بالعمل والنشاط والإنجازات والنجاحات، إذا استثنينا عددا من التفجيرات في اربيل والسليمانية، قام بها المتشددون الاسلاميون، وسينظر الكرد إليه على انه عام النصر بامتياز.

*كاتب سوري كوردي

لاضرر في وجود تصورات عديدة حول نشأة اية قومية من قوميات العالم، شرط ان لاتكون الاكثرية للتصورات المشوهة المغرضة، ولأن بناء التصورات الكثيرة الموجودة على النشأة القومية للكورد يعود اكثرها الى زمان غير زماننا، ليس ضروريا بطبيعة الحال ان تكون لكلها جذور في الحقيقة. فبناء التصورات يتأثر بالموقف الذي يتخذه الكاتب من الموضوع الذي يكتب عنه (مثلما تأثرت تصورات السيدة "سري الدين" بالنزعة الشوفينية) واننا على إطلاع على ماكتب حول البروز الاول للقومية الكوردية، اذكر لكم على سبيل المثال قولاً للمؤرخ العربي (المسعودي) يقول (ان للأكراد نسباً خليطاً من الانس والجن، اي كان احد والدي الوالد الاول الذي تجذر منه الكورد، من الجان) ونعلم بوجود مؤرخين آخرين يدعون بالنشأة العربية للقومية الكوردية. ولكن جميع هذه التصورات المغرضة (تذهب جفاءً كزبد البحر) امام حقيقة اصالة إنتماء هذه القومية لجذورها الاصلية الخالصة، ولا ارى من الواجب ان اعيد البحث عن كيفية اثبات هذه الاصالة على ركائزها الراسخة في عمقها التاريخي والجغرافي والانتمائي.

لسنا ابناء صعصعة ياسيدتي، فنحن ايضاً شعب عريق، لدينا اصول غير اصولكم، ولسنا فرعا منكم. ومن تحديد مصادر كتابك يظهر انك اطلعت على مصادر عديدة حول نشاة القومية الكوردية. وهناك (كما انا اعلم) في جل هذه المصادر تصورات واقعية على هذا الموضوع، فكيف لك ان تغفليها وتدلين بما دليت؟

عدي بن مسافر
مجدد الديانة الأيزيدية



عن المؤسسة العربية للدراسات والنشر صدر للكاتب العراقي زهير كاظم عبود كتابه (عدي بن مسافر مجدد الديانة الأيزيدية).

وشكلت شخصية عدي بن مسافر أثراً مهماً في تاريخ الأيزيدية وتحولها بأتجاه التجديد والتطلع نحو تنظيم الديانة التي كانت تفتقر لهذا التنظيم قبله ، بالنظر لمكانته المتميزة بين الأولياء والرموز التي جعلت لها الايزيدية مكانة خاصة ، بأعتباره مجدداً وناهضاً بهذه الديانة في فترة كانت بأمس الحاجة لهذا التجديد والنهوض والترتيب حيث لم يحدثنا تاريخ الأيزيدية عن بروز شخصية توازن شخصية عدي بن مسافر ، ولهذا صارت له منزلة مقدسة وأساسية في

لذا استطيع القول إذا نجحت الكاتبة في إظهار براعتها في الحصول على معلومات دقيقة في موضوع حزب العمال، فإنها لم تنجح في سرد و درج بعض المعلومات حول المسألة التي حددتها بعنوان الكتاب. يعود هذا لسببين، السبب الاول تأريخي، لأن تأريخ دخول هذا الحزب الكوردي في النضال بكلا شقيه السياسي والعسكري خفيا ومعلنا لايتعدى اكثر من عشرين سنة. بينما لنضال الشعب الكوردي (عامة) من اجل نيل حقوقه الشرعية تأريخ طويل مليء بالتضحيات يشهد له القاصي والداني. والسبب الثاني جغرافي ويتمثل في ضيق مديات نفوذ هذا الحزب بالمقارنة مع كوردستان الكبيرة.

إن في الكتاب الموسوم بإسم (المسالة الكوردية) (٤٧) عنوانا رئيسا مدرجا في فهرس المحتويات، من بينهم (١٧) عنوانا يتحدث عن المشاكل السورية التركية، ومثله بالضبط عن الحزب العمال الكوردستاني، وعنوانان عن الكورد شمولياً، وعنوانان عن كوردستان العراق وحزبيه الرئيسين، بينما لم يأت ذكر (كوردستان ايران) و (كوردستان سوريا) ولا حتى بالاسم، الا عند توزيع الكورد جغرافياً، حيث تتذكر الكاتبة وجود الكورد في خوزستان ولورستان وفارس (ص ٢١٤)، وبالتالي فإن الكاتبة لم تر الاحداث الكوردستانية التأريخية المهمة التي جرت احداثها في كل من كوردستان ايران وكوردستان سوريا. ولم تشر اليها نهائياً. بالرغم من وجود دولتين كورديتين قويتين تشكلتا في كوردستان إيران بوجودين اصليين مستقلين، ألا وهما (دولة ماد) الكوردية التي ظهرت بسبعة قرون قبل التاريخ الميلادي في اكباتان. وثانيتهما جمهورية مهاباد (كومارى مهاباد) ١٩٤٨.

وعندما يأتي الحديث عن المسالة الكوردية في ملف السياسة الدولية تصبح هذه الجمهورية الاخيرة اول الاشياء التي تفرض نفسها على طاولة البحث والتحقيق، لأنها كانت جمهورية كوردية فتية سالت دمها بفعل المخططات والمكايد التي حبكت ضدها في ملفات السياسة الدولية. هذه هي احدى المسائل التي يجب بحثها في كتاب تدور ابحاثه عن المسألة الكوردية. وكذلك (حكومة كوردستان الجنوبية في ١٩١٨ بقيادة الملك (شيخ محمود الحفيد) والامارات الكوردية المحلية في الازمنة والاماكن المختلفة ايضاً من المسائل المهمة.

في الفصل الرابع من الكتاب (ص ٢١٧-٢٢١) تتحدث الكاتبة عن مسألة النشوء العرقي للكورد، فعندما ينظر القارئ الى هذا الفصل يرى العنوان الفرعي الاول وهو (النشأة العربية للأكراد) الرقم (١) وكأنما هناك تصورات اخرى غير تصور النشأة العربية للكرد، وتأتي الكاتبة على ذكرها في ابحاث وفروع بحثية اخرى مرقمة اياها بالأرقام الآتية بعد الرقم (١)، ولكن عندما ينهي القارئ قراءة ماتم ترقيمه بالرقم (١)وتم ملؤه بالتصورات العربية الشوفينية عن النشأة الكوردية، يجد ورقة بيضاء لاغير، اي ليس هناك تصور آخر للموضوع، وان هذا الرقم جاء هباء او سهواً، فكل الكورد حسب زعمها ينحدرون من اصل عربي وانهم من نسب الرجل العربي (كرد بن صعصعة) كما اشار اليه كذا وكذا من المؤرخين العرب. هذا ما جاء عن تصورات نشأتنا القومية ولاغير.



كتب

المسألة الكوردية في ملف السياسة الدولية

عنوان متعدد الابعاد لكتاب ذي بعد واحد

عرض: كامل محمد قرداغي

اسم المؤلفة: عايدة العلي سري الدين.

عدد الصفحات: ٤٢٤ ، سنة الطبع: ٢٠٠٠

من منشورات: دار الافاق الجديدة بيروت

انها قضية عريقة منسية في متاهات السياسات والمصالح الدولية، تشهد انفتاحاً واسع النطاق بفعل انتفاضة ابناء اصحاب القضية، في اعلان بطولي لتمردهم عن واقع مزدر، وتمكنهم من سطر واقع تأريخي مشرف. هذه القضية هي قضية الشعب الكوردي، وابطال الانتفاضة الجماهيرية هم الابناء البسلاء لهذا الشعب الذين صنعوا التاريخ بمراحله المختلفة.

هذا سرد موجز لما جرى في القضية الكوردية في بداية العقد الاخير من القرن العشرين، حيث شهدت السنوات العشر الآتية بعد انتفاضة (١٩٩١) تقدماً ايجابياً في هذه القضية، واصبح العالم على اطلاع وإلمام اكثر بها. قبل هذا التأريخ كانت القضية بأبعادها الكثيرة تنظر اليها وكأنها احداث شغب داخلية في جغرافيات دول ذات السيادة الاجبارية على الاراضي الكوردستانية، وكان احترام سيادة هذه الدول من وجهة نظر الدول والمنظمات الدولية يقضي بعدم تعمق الآخرين في القضية الكوردية، وكأنها من القضايا التي تعتبر داخلية في نظر بعض الدول.

اضفت الانتفاضة الشعبية لكوردستان العراق بعداً آخر على هذه النظرة، عدلتها، او قلبتها بصحيح العبارة. ارغمت العالم على النظر الى القضية وكأنها قضية شعب عريق، ذي تأريخ وجغرافية اصيلين من طرف، و أنظمة حاكمة مستغلة استغلت اراضيه وطمست حرياته وهويته القومية واللغوية، منعت عنه الكتابة والقراءة بلغته الام، من طرف آخر.

بعد الانتفاضة المجيدة، وطرد الاجهزة القمعية لنظام البعث، اصبحت لهذا الجزء المحرر من كوردستان حدود مفتوحة بوجه كل من يبحث عن الحقيقة في هذه القضية وامام زياراتهم وتفقداتهم. فهناك العديد من الباحثين والباحثات والصحفيين والصحافيات واصحاب الاهتمام في قضايا الشعوب، وهناك العديد من الهيئات الدولية الرسمية وغير الرسمية زارت

كوردستان المحررة، وبعد عودتها عبرت عن انطباعاتها وكتبت عديدا من المقالات، او اصدرت كتباً (لدينا ادلة ونماذج عديدة) واكثر الزائرين عبروا عن صدق تعاطفهم مع طموحات هذا الشعب المضطهد، وازاحوا الستائر عن الانطباعات الملفقة المغرضة التي اشاعها النظام السابق الذي حكم بغداد. واصبحوا من اصدقاء هذا الشعب من جانبهم، وتقبلهم الكورد كأعز الاصدقاء، معتزين بهم.

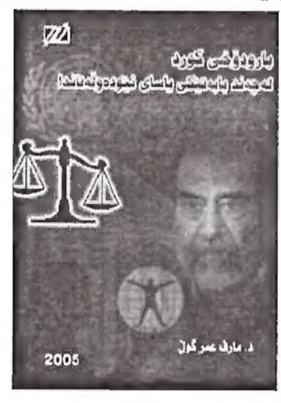
إننا نتطلع الى آفاق وسعى تدخلها قضيتنا في المحافل الدولية. وننظر بعين التقدير الى كل ما يكتب عنا من كتب ومقالات ويقدم الى قراء الشعوب الاخرى الذين ربما يكونون غير ملمين بحقيقة الامر في القضية.

وعلى هذا المنوال اثني على الجهود التي بذلتها السيدة (عايدة العلي سري الدين) في كتابها الموسوم (القضية الكوردية في ملف السياسة الدولية) وابارك فيها قدرتها على جمع عدد غفير من التقارير التي تضمنها متن الكتاب. وما انا بصدد الحديث عنه هنا هو ان عنوان الكتاب لايمت بصلة بمتنه. العنوان يدعو القارئ الى قراءة الكتاب كونه يحتوي على معلومات على هذه القضية المتشعبة الفصول والاحداث. ولكن عندما يقرأ الكتاب يرى ان الموضوع غير مطروح للبحث اصلاً هو موضوع هذه القضية التي يحمل الكتاب اسمه. انني ارى تقصيراً مغرضاً في ذلك. لأن المسالة الكوردية لاتقتصر على ما كتبته السيدة (سري الدين) في هذا الكتاب، فكيف يستطيع القارئ العربي بناء نظرة على هذه المسألة بقراءة هذا الكتاب المطروح بين يديه. انا كوردي ادرى بمسالة قومي من السيدة (سري الدين) واوضح للجميع بأن السيدة (سري الدين) لم تفلح في تعميم مضمون العنوان على محتويات الكتاب. إن الموضوع الذي تتحدث عنه الكاتبة في كتابها هذا مرتبط اولاً واخيراً بالمشاكل الحدودية بين دولتي سوريا وتركيا، ومشكلتهما عن كيفية الاستفادة والتحكم بمياه الفرات، وكيف ان الحكومة التركية الكمالية استغلت ورقة تواجد مقرات لحزب العمال الكوردستاني في الاراضي السورية وسهل البقاع حكومة دمشق على تقديم تنازلات في المشاكل المزمنة العالقة بينهما. وعلى هذا المنوال تتطرق الى كيفية بروز هذا الحزب فوق افق نزاعات الدولتين.

قبل الولوج في بحث هذا الموضوع اود الاشارة الى ان هذا الكتاب لم ينجح ان يكون مشروعاً للتوثيق التأريخي لأن كتابة التحقيق التأريخي تتطلب الحياد واحكام الوجدان العادل في التحقيق والتوثيق والكتابة، ولكن من يتمعن النظر فيه يجد اهمال جانب الحياد فيه لأن الكتاب كله مكتوب من الزاوية السورية للنظر في الموضوع.

تعترف الكاتبة بأن حزب العمال الكوردستاني يمثل جزءاً مهماً من تطلعات الشعب الكوردي التركي الى التحرر وان لهذا الحزب قواعد جماهيرية داخل كوردستان تركيا والاجزاء الاخرى من كوردستان. ولكن لاتود الحديث عن التطلعات الاخرى للشعب الكوردي غير المرتبطة بحزب العمال، لأن حزباً واحداً، او تشكيلة واحدة لايستطيع لم شمل شعب تعداده اكثر من ثلاثين مليون نسمة، الا في حالة احكام حالة دكتاتورية بيروقراطية صارمة، ومثل هذه الحالة لاتجد لها صدى داخل شرائح الشعب الكوردي.

الديانة الأيزيدية لما تركه من أثر مادي في تعاليمه ومواعظه وأرشاداته وكتاباته وشخصية وتراثه وتفاصيل حياته وفلسفته وزهده وحكمته، فأن له أيضاً مكانة خاصة يعتز بها الأيزيدية ويختلفون بها مع المؤرخين والباحثين المسلمين الذين يعتبرون الشيخ عدي بن مسافر مسلماً وعربياً ومتصوفاً، في حين يراه الأيزيدية وبعض المنصفين من المؤرخين كرديا وأيزيدياً، وبالرغم من أن أغلب الكتابات التي كتبت عنه، والتي طرحت بعض منها حقيقة أن تجعله يدين بديانة أخرى غير الأيزيدية أعتزازاً بمكانة وشخصية عدي بن مسافر، وأثره في الحياة الفكرية والفلسفية والدينية.





وضع الكرد في مواضيع القانون الدولي

تأليف: د. معروف عمر كول

عرض: سردم العربي

صدر مؤخرا للباحث الدكتور معروف عمر كول وضمن سلسلة الكتب التي تصدرها المديرية العامة للطباعة والنشر في وزارة الثقافة باقليم كردستان- السليمانية، كتاب تأريخي ووثائقي مهم بعنوان "وضع الكرد في مواضيع القانون الدولي". والدكتور معروف عمر كول كاتب وباحث مختص في مجال القوانين الدولية ووضع الكرد في هذه القوانين، حيث اصدر عدة كتب و بحوث متعلقة بذات الموضوع.

يشير الباحث في مقدمة كتابه ان البحوث المنشورة هنا كتبت في زمن كان النظام الشوفيني البعثي مازال في سدة الحكم. اذ ان مواضيع هذا الكتاب تبقى كما هي وفي كل الازمان، لانها تعتمد على الوثائق ومصادر القوانين الدولية عندما يبحث عن الاحداث التي جرت في كردستان طيلة ايام حكم البعث، حيث بحث وضع الكرد من جانبين: اولا الجانب النظري معتمدا على مصادر واسس القوانين الدولية والجرائم الدولية ضد الانسانية. اما في الجانب التطبيقي نقرأ الاجراءات التي مارسها نظام البعث ضد شعب كردستان مستعينا بالوثائق التي حصل عليها.

يحتوي الكتاب على مقدمة وثلاثة فصول، ففي الفصل الاول الذي عنون بـ "تصنيف جرائم الانفال حسب انماط الجينوسايد" ثمة مقدمة وثلاثة مباحث وهي كالآتي: المبحث الاول بعنوان الجينوسايد والانفال، المبحث الثاني: انواع الجينوسايد وجرائم الانفال، المبحث الثالث: الانفال ومعاهدة منع الجينوسايد. وجاء الفصل الثاني بعنوان: العراق من انتهاكات اسس القواعد الآمرة للقوانين الدولية الى الابادة الجماعية.

وفي الفصل الثالث المعنون بـ "تكوين القانون الدولي وعلاقته بالقوانين الداخلية للدولة" هناك اربعة مباحث كالآتي: اولا- معنى القانون الدولي، ثانيا- مصادر القانون الدولي، ثالثا- ظهور وتكوين القانون الدولي، رابعا- جوانب من علاقة القانون الدولي بالقوانين الداخلية للدولة.

وفي نهاية الكتاب هناك ملحق يتضمن عدة وثائق وقرارات صادرة عن الاجهزة السرية لنظام صدام حول العوائل الكردية المقررة ترحيلهم من كركوك وخانقين ومناطق كردية اخرى.

نقد ذهنية التغييب والتزييف، الاعلام العربي نموذجا



تأليف: د. عبدالباسط سيدا

تقديم: بشار العيسى عرض: سردم العربي

ضمن سلسلة الكتب التي يصدرها مكتب الفكر والتوعية في السليمانية، صدر مؤخرا كتاب قيم بعنوان "ذهنية التغييب والتزييف، الاعلام العربي المعاصر نموذجا" للباحث الدكتور عبدالباسط سيدا الذي يقيم في مدينة ابسالا بالسويد، وبتقديم الكاتب بشار العيسى الذي يقيم في باريس.

يحتوي الكتاب على المواضيع الآتية: الاعلام العربي واقع وتطلعات، تغييب الوعي واسطرة الزيف في الاعلام العربي، آفاق التغيير في سورية وموقع المسألة الكردية منها، الحوار العربي الكردي الحالة السورية نموذجا، احداث شغب ام تجاهل شعب- حول الاحداث التي جرت في المناطق الكردية في سورية في ربيع ٢٠٠٤، واقع المسألة الكردية في سورية وآفاقها، المعارضة السورية وضرورة الاعتراف بالوقائع، عقبات الحوار العربي الكردي موقف هيثم المالح نموذجا، ومواضيع اخرى عديدة.

يقول الباحث في مقدمته ان هذا الكتاب يضم مجموعة من موضوعات كتبت وقدمت في اوقات متقاربة نسبيا، تتمحور بصورة رئيسة حول اساليب التغييب والتحوير والتزييف التي تمارس عربيا في الدائرة الرسمية وملحقاتها الاعلامية بل حتى من قبل بعض فصائل المعارضة وذلك لدى التعامل مع القضية الكردية التي كانت ومازالت قضية وطنية ديمقراطية اساسية في كل من سورية والعراق.

المسألة الكردية في سورية- وهي الموضوع الاكثر تحديدا لهذا الكتاب ± في منظور الرسميين السوريين مختلقة، فالناس حسب زعمهم جميعهم سواسية امام القانون، والحقوق متساوية وكذلك الواجبات، والكرد في نهاية المطاف هم جزء من النسيج الوطني العام الذي يريد اعداء الوطن تمزيقه وتفتيته بغية الاجهاز عليه، هذه هي خلاصة التوجه الرسمي العام المعتمد في سورية بخصوص المسألة الكردية وهو

مايسوق و يروج اعلاميا. ان المسألة الكردية في سورية تعد اليوم قضية وطنية ديمقراطية رئيسة على مستوى البلاد ككل، فهي تخص اكثر من مليوني انسان يعانون الى جانب الاضطهاد العام من اضطهاد مزدوج يتمثل في حرمانهم من حقوقهم القومية المشروعة (...) الذي حصل في الثاني عشر من اذار المنصرم في قاميشلي ومدن كردية اخرى، وما تبعته من احداث، اكدت للجميع ان المسألة الكردية هي اكبر واعمق مما تروج له اجهزة الاعلام الحكومية وتلك الفضائيات التي تعمدت وتتعمد عن خبث تجاهل الموضوع بل اعطاء صورة اخرى مغايرة تماما لما هي عليه الامور في الواقع.

الفيدرالية

دراسة في الاطار المفاهيمي والنظري

قراءة في النموذج الالماني



تأليف: احسان عبدالهادي سلمان

عرض: سردم العربي



الفيدرالية في مدلولها الواسع، ظاهرة تحرك الجماعات الانسانية المميزة نحو التجمع بحركة تقدمية تقضي الى التوفيق بين اتجاهين متناقضين، بين الحرص على ذاتيتها من ناحية، وبين السعي الى تنظيم جماعي يشملها، ويختلف نوع هذا الاتحاد ضعفا وقوة حسب درجة توزيع السلطة السياسية بين الاتحاد والدول او الولايات المكونة له. والاشكال التي يتخذها هذا الاتحاد تتدرج من الضعف الى القوة على النحو الآتي: الاتحاد الشخصي، الاتحاد الاستقلالي، الاتحاد الحقيقي او الفعلي واخيرا، الاتحاد المركزي وهو وحده الذي يجعل من الدول او الولايات او الاقاليم الداخلة فيه دولة واحدة تسمى "دولة اتحادية".

هذا ماجاء في مقدمة الباحث احسان عبدالهادي سلمان المدرس المساعد في كلية القانون بجامعة السليمانية وفي كتابة المعنون "الفيدرالية، دراسة في الاطار المفاهيمي والنظري، قراءة في النموذج الالماني" الذي صدر في أواخر عام ٢٠٠٥ ضمن منشورات مكتب الفكر والتوعية في الاتحاد الوطني الكردستاني.

يحمل الكتاب المواضيع المعنونة كالآتي: تأريخ تطور الفيدرالية، الفكرة الفيدرالية والثورة الفيدرالية، مصطلحات ومبادىء الفيدرالية، المجتمعات والدساتير والحكومات في الانظمة الفيدرالية، الفيدرالية في المجتمعات المتعددة بين الانفصال والمركزية، الفيدرالية والدستورية، الفيدرالية وخاصية الحياة السياسية، الاهمية الراهنة للفيدرالية، السيادة وطرق توزيع الاختصاصات في النظام الفيدرالي، توزيع السلطات في الفيدرالية، قراءة في النموذج الفيدرالي الالماني، التطور التأريخي للفيدرالية الالمانية، اهم مزايا النظام الفيدرالي.

11

Vol,3. Winter 2006

SARDAM AL-ARABI

A quarterly Cultural magazine in Arabic issued by Sardam Printing & Publishing House



Sardam Printing & Publishing House
www.sardam. info

Kurdistan- Sulaimany

سعر النسخة: ١٥٠٠ دينار عراقي